DANIEL BARBU s-a născut pe 21 mai 1957, la București. Doctor în istorie (Universitatea din Cluj) și în filosofie (Universitatea din București). Profesor de știință politică la Universitatea din București. Profesor invitat la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales din Paris, la University of Pittsburgh, Pa., și la Institut d'Etudes Politiques din Bordeaux. Director al Institutului de Cercetări Politice al Universității din București și al revistei *Studia Politica. Romanian Politica! Science Review.*

A publicat volumele: *Manuscrise bizantine în colecții din România.* Editura Meridiane, București, 1984; *Pictura murală din Țara Românească în secolul alXIV-lea,* Editura Meridiane, București, 1986; *Scrisoare pe nisip. Timpul și privirea în civilizația românească a secolului al XVIII-lea,* Antet, București, 1996; *Șapte teme de politică românească,* Antet, București, 1997; *Byzance, Rome et Ies Roumains. Essais sur la production politique de la foi au Moyen Age,* Editions Babei, Bucarest, 1998; *O arheologie constituțională românească. Studii și documente.* Editura Universității din București, București, 2000; *Bizanț contra Bizanț. Explorări în cultura politică românească,* Editura Nemira, București, 2001 și a coordonat volumul *Firea românilor,* Editura Nemira, București, 2000. A publicat, de asemenea, peste o sută de studii în volume colective și reviste de istorie, filosofie și știință politică.

Daniel Barbu

Republica absentă

Politică și societate în România postcomunistă

Ediția a doua revăzută și adăugită

N
2004

Coperta: LUMINIȚA CATANĂ

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
BARBU, DANIEL

Republica absentă / Daniel Barbu. - Ed. a 2-a, rev.
- București: Nemira, 2004
Bibliogr.
Index

ISBN 973-569-657-6

32(498)

Daniel Barbu

REPUBLICA ABSENTĂ
Politică și societate în România posteomunistâ

O Editura NEMIRA, 2004

Comercializarea în afara granițelor țării fără acordul editurii este interzisă.

Difuzare:

S.C. Nemira & Co, B-dul Ion Mihalache nr. 125, sector 1, București
Tel.: 224.14.28; 224.10.08; Tei./Fax: 224.18.50

Clubul cărții: O.P. 2 CP. 52 , București

e-mail: difuzare@nemira.ro
www.ncmira.ro

ISBN 973-569-657-6

PREFAȚĂ **LA A DOUA** EDIȚIE

Totalitarismele secolului al XX-lea au făcut memoriei un imens și involuntar serviciu: au transformat-o în resursă politică privilegiată a procesului de transformare post-totalitară. Așa de pildă, căderea regimului comunist este adesea considerată ca o revoluție întoarsă cu fața spre trecut. Mai întâi pentru că, spre deosebire de marile revoluții ale istoriei (franceză, americană, rusă), socialismul de stat a fost înlocuit de un regim care îl preceda în ordine cronologică și logică, democrația liberală și pe care îl destituise el însuși anterior din istoria țărilor din Europa centrală și orientală. Apoi, deoarece societățile posteomuniste au utilizat memoria totalitarismului ca pe un clivaj politic capabil să îndeplinească funcția clivajelor sociale laminate de comunism. Am putea spune, cu o oarecare ironie, că democrația a reușit în final să-și exproprieze expropriatorul.

Această operațiune de expropriere face obiectul *Republicii absente*. Am publicat cartea în 1999 ca pe un program dc cercetare organizat în jurul modului în care instituirea politică a societății românești sub comunism dă seama despre practicile politice și despre guvernabilitatea unei societăți care mi se pare că nu a identificat încă o formă democratică de gestiune a prezentului. Dc aceea, cred că termenul de *posîcomunism* este încă actual, în măsura în care exercițiul politicii tiu se definește în ruptură, ci mai degrabă în continuitate cu trecutul.

In același timp, am folosit și în această a doua ediție termenul *totalitarism* ca fiind, cel puțin în România, oarecum consubstan-

ţial cu cel dc regim comunist. Sunt pe deplin conştient că *totalitarismul* este un instrument conceptual dificil şi că utilizarea lui nediscriminată în contextul socialismului de stat post-stalinist din Europa centrală şi de est a generat reacţii critice întemeiate. Am considerat totuşi că el arc virtuţi analitice şi explicative de neînlocuit în cazul românesc[1].

Faptul că şi alţi autori descriu comunismul românesc de până în 1989 sub specia unui *stalinism naţional*[1] m-a încurajat să nu adopt nici un fel de atitudine revizionistă în raport cu aparatul conceptual la care am recurs în 1999.

Nu mi-am păstrat doar fidelitatea faţă de lexicul primei ediţii, dar şi faţă de conţinutul acesteia. De aceea, nu am procedat la reformulări radicale ale analizelor făcute atunci. Dimpotrivă, am ales calea actualizării raţionamentelor mele anterioare prin completare strict cronologică şi prin dezvoltare logică. Dimensiunea descriptivă şi anecdocticâ a politicii posteomuniste, legată de răsturnări electorale, fluctuaţii guvernamentale sau realinieri partizane, nu m-a preocupat ca atare. Am încercat în schimb să fiii atent îndeosebi la acele evenimente ce mi s-au părut a fi instantaneele unor procese de societate. Şi am făcut-o, ca şi în urmă cu cinci ani, dintr-o perspectivă etico-politică. M-am străduit, aşadar, să pun ordine în materialul empiric ce se oferă observaţiei, clasificării şi analizei printr-o metodă etică ce se hrăneşte cu precădere din viziunea lui Norberto Bobbio.

Aşa cum o înţelege Bobbio la sfârşitul vieţii sale, categoria etică în care ar trebui clasat studiul politicii este cea a „blândeţii", în sensul în care termenul este folosit în Predica de pe Munte: „fericiţi cei blânzi, pentru că ei vor moşteni pământul" *(Matei,* V, 5)'. Metodologic, consecinţa acestei calificări se situează la nivelul finalităţii: gânditorul politic nu are atât sarcina de a judeca, de a aşeza norme, cât pe aceea de a înţelege şi de a face înţelese normele vieţii comune şi, eventual, de a confrunta societatea cu subiectivitatea ce o străbate. Cu acest titlu, Bobbio înscrie virtutea întrupată de practicianul ştiinţei politice în clasa virtuţilor „slabe", alături de moderaţie, sobrietate, decenţă, inocenţă, modestie, înfrânare, ingenuitate. El se opune astfel tradiţiei machiaveliene care situează obiectul gânditorului politic de partea virtuţilor „tari" de tipul curajului, îndrăznelii, generozităţii, fermităţii. Refuzând perspectiva Principelui şi lăsându-sc animat de o virtute slabă precum blândeţea, cel care studiază politica este invitat să îşi organizeze voluntar reflecţia prin ochii omului privat, ai celui care se află la baza ierarhiei sociale şi care nu are putere asupra altora. Un astfel de observator se priveză de dreptul de a califica normativ regimurile politice şi de a practica intoleranţa teoretică în numele unei alegeri filosofice. A te opune, a fi împotrivă, a condamna, înseamnă să exerciţi o formă de putere şi să te iluzionezi că părerea ta poate influenţa realitatea. In schimb, poziţia celuilalt merită întotdeauna examinată cu respect, iar propria părere trebuie mereu supusă la proba îndoielii.

Blândeţea, astfel definită şi pusă în lucru de Bobbio, este opusă aroganţei, înţeleasă ca o exagerată încredere în propriile opinii şi în forţele proprii. Blândeţea este mai degrabă predispusă să creadă în mizeria, nu în grandoarea umană. Pe de altă parte însă, blândeţea nu este sinonimă cu resemnarea, cu slăbiciunea sau cu naivitatea: blândeţea nu renunţă la luptă, dar nici nu este dispusă să răspundă la violenţă cu violenţă. Nu vrea ochi pentru ochi, dar nici nu întoarce celălalt obraz. Bobbio arată că, într-un secol dominat de violenţă şi de voinţa de putere, atât a celor puternici, cât şi a celor lipsiţi de putere, înţeleptul are datoria de a refuza să se angajeze în orice formă de violenţă intelectuală, morală sau politică. în această privinţă şt într-un mod extrem de surprinzător, gânditorul politic ajunge să practice o virtute eminamente ne-politică: blândeţea, care este antiteza unei politici pe care continuăm să o înţelegem sub specia puterii şi a violenţei. Bestiarul politic modern este astfel completat cu un animal de regulă descalificat politic: mielul se alătură leului şi vulpii machiaveliene, ca şi lupului hobbesian, încarnări ale virtuţilor şi

[1] Pentru o critică a criticii conceptului de *totalitarism,* Giovanni SARTORI, „Totalitariaanism, Model Mania and Learning from Error", *Journal ofTheoreiical Politics,* 5/t, 1993, pp. 5-22.

[2] Vladimir T1SMANEANU, *Stalinism for AU Seasons: A Politicul Histoiy of Romaniari Comnumism,* University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 2003, pp. 18-36.

[3] Norberto BOBBIO, *Elogia delta milezza e allri scritti morali,* Pratiche Editrice, Milano, 1998, pp. 29-47.

pasiunilor ce animă politica modernă şi pe eroii ei. De la Machiavelli la Cari Schmitt, politica a fost judecată din punctul de vedere al celor care au făcut politică, fie ei lei, vulpi sau lupi. Sarcina unei ştiinţe a politicului practicată în sensul recomandat de Bobbio ar fi aceea dc a înţelege politica prin ceea ce e dincolo de politică, de a o scruta cu privirea mielului, victima prin excelenţă a oricărui soi de politică, inclusiv cea democratică.

Ar li nedrept să închei această prefaţă fără să recunosc public datoria intelectuală pe care o am faţă de colegii şi prietenii Vasile Morai-, Peter Wagncr, Alexandra Ionescu şi Cristian Preda, care au Ibst cititorii cei mai atenţi şi mai critici ai primei ediţii a *Republicii absente.* Publicarea acestei a doua ediţii, ca şi a celei dintâi dc altfel, sc datorează însă, în primul rând, interesului pe care Cristian Preda l-a arătat întotdeauna faţă de programul meu dc cercetare a politicii şi societăţii posteomuniste româneşti.

CUVÂNT ÎNAINTE LA PRIMA EDIŢIE (1999)

Care este subiectul politic al postcomunismului românesc? Cine sunt autorii tranziţiei şi cum poate fi descifrat sensul acesteia? Cât de legată se simte încă societatea românească, la nivelul memoriei colective, de experienţa istorică a totalitarismului?

Aceste întrebări rezumă, fără însă a-l explica, conţinutul etico-politic al procesului de democratizare în România posteomunistă. într-o democraţie, voinţa societăţii şi decizia politică ar trebui, în principiu, să coincidă. Cadrul politic al acestei coincidenţe este asigurat de instituţiile şi procedurile democratice. în schimb, condiţia socială a coincidenţei este îndeplinită prin reprezentare şi participare. O societate care nu izbuteşte să participe la decizia politică este tot atât de străină democraţiei ca şi o politică ce nu se hrăneşte din voinţa societăţii. Observaţia poate părea oarecum elementară în formă, dar ea se dovedeşte extrem de complexă în fond, pentru că nici *politica* şi nici *societatea* nu se oferă înţelegerii cu forţa evidenţei şi sub specia clarităţii.

Politica şi *societatea* sunt, deopotrivă, construcţii teoretice care încearcă să unifice, fără a le putea reduce la o expresie simplă şi indivizibilă, o multitudine de acte şi schimburi de voinţe, de forme de existenţă şi de coexistenţă care nu sunt în mod imediat convergente. Căci politica şi societatea nu sunt niciodată *date* ca atare. Politica şi societatea sunt întotdeauna *făcute,* de cele mai multe ori fiind chiar *făcute împreună.* Politica este calea prin care membrii unei societăţi se recunosc unii pe ceilalţi ca având

un proiect comun, este locul organizării şi reorganizării schimbului de bunuri sociale pe care o societate este dispusă să le fabrice şi să le distribuie. La rândul ei, o societate se instituie în momentul şi în măsura în care o comunitate convine ca nu are o altă finalitate în afara producţiei de sine, în care consimte să înlocuiască, integral sau parţial, legăturile naturale (de sânge şi de limbă, de exemplu) cu o legătură de tip politic.

într-o democraţie, convergenţa celor două procese *de facere,* a politicii şi a societăţii, este mediată de echitate. Democraţia nu poate fi gândită decât ca o *politică de societate*^ întemeiată pe dreptate în calitatea acesteia de întâlnire socială a libertăţii cu egalitatea. Altfel spus, o comunitate va accepta şi va consfinţi caracterul fondator al unei legături de tip politic atâta vreme cât schimblll de bunuri sociale guvernat de această legătură politică \ i h i .Hl sideral convenabil şi just de către toţi sau măcar de către cei ni.o mulţi dintre membrii ei. Privită dintr-o astfel de perspec-livfl, uxpci ienţu lOtalUttră mi face decât să confirme funcţia media-i . n , i dreptăţii comunismul a fost demis în cele din urmă tocmai |u un i i ! i ui, ctOSC (daca a reuşit vreodată) să fie privit ca expresie 1 • < • llll. i .i u n u i proiect comun şi echitabil de societate.

A reuşii <>aic tranziţia poslcomunistă românească să propună mi asumeilCM proiect şi să se organizeze în jurul unei *politici de societate'!* Politica de societate ar fi aici numele unui ansamblu do politici sociale şi economice care, comandate de exigenţa diepta(ii, ar duce la constituirea unei *republici,* înţeleasă nu ca aranjament constituţional din care lipseşte figura regalităţii, ci ca temei procedural al binelui comun *(respublica* sau *commonwealth).*

Problema centrală a tranziţiei ar fi deci următoarea: cine sunt românii şi cum îşi acordă unii altora o recunoaştere etico-politică? Sunt românii doar un popor? Sau formează cumva o societate? Constituie ei o comunitate politică alcătuită din cetăţeni *(politeia, res publica)'!* Sau nu reprezintă decât denumirea generică a locuitorilor statului român?

[1] Dimensiunea normativă a unei *polilics of democracy* la Theodore LOWI, *American Government. Incomplete Conquesl,* Dryden Press, Hinsdale, IU., 1976, pp. 7-8

Există cel puţin un răspuns, nu numai incontestabil, dar şi oficial, la aceste interogaţii, cel dat de Constituţia din 199i[5], în care refuzul de a afirma precedenţa legăturii politice dintre cetăţeni în raport cu ficţiunea juridică care este statul şi-a găsit o expresie formalizată şi încărcată de consecinţe. Creaţie tipică şi exclusivă a elitei instalate la guvernare după decembrie 1989, textul nici măcar nu ia în calcul posibilitatea de a defini comunitatea cetăţenilor, *republica,* drept subiect politic al noii legi fundamentale[2].

Exemplele şi analogiile erau totuşi numeroase şi accesibile. Aşa, de pildă, Constituţia celei de-a V-a Republici franceze, folosită pe alocuri ca model de redactorii textului constituţional românesc, este emisă în numele naţiunii. Preambulurile Constituţiilor Irlandei (1937) şi Germaniei (1949) arată şi ele că popoarele sunt cele care *adoptă,promulgaşi îşi dau* legi fundamentale prin care instituie respectivele state. Constituţiile Italiei (1947) şi Portugaliei (1949) încep la rândul lor prin a aşeza republica, comunitatea politică, la temelia statului. Formula fondatoare *We, the people,* întâlnită pentru prima oară în Constituţia americană, se regăseşte şi în Constituţia poloneză din 1997: în preambul, poporul polonez îşi manifestă voinţa de a trăi împreună sub autoritatea unei legi fundamentale, în articolul 1 comunitatea cetăţenilor este definită ca republică, iar în articolul 2 republica îşi organizează statul.

Judecată dintr-o asemenea perspectivă constituţională, România nu poate fi descrisă drept o *republică,* ci doar ca un stat cu formă de guvernământ republicană (Constituţia României, articolul 1, aliniatul 2). Subiectul politic al legii fundamentale din 1991 este, fără nici un dubiu, *statul* (articolul 1, aliniatul 1), un stat dotat cu teritoriu, frontiere, cetăţeni, drapel, zi şi imn naţionale, limbă oficială, capitală, formă de guvernământ şi autorităţi publice. Cu alte cuvinte, statul român nu apare ca produs juridic

[1] Revizuirea din 2003 nu a schimbat în nici un fel acest răspuns şi nici măcar nu şi-a pus problema unei redefiniri a subiectului politic al legii fundamentale.

[2] Pentru tradiţia politico-juridică a ideii republicane, Blandine K.RIEGEL, *La philosophie de la RepubUqiie,* Pion, Paris, 1998.

al voinței suverane a cetățenilor României, constituiți în republică, de a trăi unii cu ceilalți potrivit aceloraşi legi şi în vederea realizării unui destin colectiv. Dimpotrivă, statul român se prezintă ca o formă dc protecție juridică a poporului român, ca un stat care își produce cetățenii pe cale pozitivă, un stat care, prin acordarea de drepturi şi prin impunerea de obligații, transformă o etnie majoritară şi dominantă în națiune. De aceea, statul român postcpmunist nu este decât o *republică absentă.*

Paradoxul înscris în firea procesului istoric pe care-l numim tranziție este acela că, pentru a accelera „modernizarea" socială şi economică - care în contextul românesc posteomunist este sinonimă cu „europenizarea", adică cu integrarea europeană - aceasta este oarecum nevoită să repete greşelile comunismului. Socialismul real se angajase şi el într-o *politică de societate,* pe **care** a încercat însă să o întemeieze nu atât în afara echității, cât în lipsa [ibertăţji. Pentru a nu repeta eroarea comunismului, tran**ziția** ar fi trebuit să destituie statul - şi în mod precis statul-națiune ca figură exemplară a modernității politice - din dubla sa Funcție de titular exclusiv al procesului politic şi de unic distribuitor al rolurilor sociale. Numai o politică de societate organizată în jurul *cetățeanului,* ca subiect politic instituit în actul producerii de sine, ar putea realiza simultan atât „modernizarea" societății, cât şi „demodemizarea" politicii.

Republica absentă a fost scrisă şi rescrisă timp de aproape zece ani. Câteva părți au fost deja publicate sub formă de studii şi articole, dintre care unele au fost incluse, într-o primă versiune, într-un volum precedent'.

.Nu mi-am propus să întocmesc, în această carte, o cartografie completă şi metodică a tranziției românești. Prin urmare, interesul meu față de tipologii şi definiții a fost mai degrabă mediocru. A clasifica presupune, pe de o parte o inventariere empirică a tuturor faptelor de societate şi a actelor politice ce pot fi identificate, iar pe de altă parte o precedență afirmată a gândirii asupra obiectului de studiu. Cu alte cuvinte, într-un astfel de demers nu ne preocupă, în ultimă instanță, ce se întâmplă în politica şi societatea românească, ci sub autoritatea cărei tipologii şi după ce reguli încadrăm această întâmplare. De ce tip este noua democrație românească, în ce serie de analogii își găseşte locul tranziția, ce criteriu poate fi aplicat reformei statului: iată întrebări pe care mărturisesc că nu mi le-am pus ca atare şi nici nu m-am lăsat ispitit de vocația de a furniza explicații definitive cu privire la aceste subiecte.

Am preferat să procedez, cu o oarecare modestie, la descrierea, dintr-un punct dc observație etico-politic, a actorilor şi bunurilor sociale care au tendința de a da o formă cât mai stabilă arhipelagului de idei politice şi practici sociale din România posteomunistă. La acest nivel al practicilor, sau, mai exact, în intervalul dintre norme şi practici am situat investigația mea. Pentru că, în ultimă instanță, este absolut lipsit de importanța în ce paradigmă cade politica tranziției şi care model de interpretare poate fi aplicat societății românești. Nu am vrut să răspund deficitului de raționalitate al postcomunismului românesc printr-un exces de metodă.

Demersul meu ar putea revendica mai curând o înrudire cu filosofia politică „clasică", decât o complicitate cu știința politică contemporană, înțelegând, în cele ce urmează, distincția dintre cele două moduri de a interoga funcția şi rolul politicului într-o societate dată în sensul lui Leo Strauss[1].

Știința politică empirică contemporană tinde, dacă nu să capete forma, atunci măcar să nutrească ambițiile explicative şi taxonomice ale unei ştiințe naturale. Cu acest titlu, ea este preocupată mai puțin de obiectul său de studiu, cât de elaborarea propriului instrumentar metodologic şi de luarea în posesie a unei poziții autonome şi autosuficiente în câmpul intelectual. în schimb, metoda filosofiei politice antice este comandată de însăşi viața politică, concepută ca scenă pe care se înfruntă diverse

[4] Daniel BARBU, *Şapte lente de politică românească,* Antet, Bucureşti, 1997

[1] Leo STRAUSS, *What is Politicul Philosophy and Olher Studies,* The University of Chicago Press, Chicago, 1988, pp. 78-94.

opinii despre deciziile ce trebuie luate în comun cu privire la lucrurile publice *(ta politika)*.

Ştiinţa politică de astăzi se pretează la o clasificare descriptivă a fenomenelor cu putinţă de observat şi de măsurat într-o anume societate, în timp ce vechea filosofie politică - ea însăşi o ştiinţă de a trăi împreună, adică o „ştiinţă politică" *(politike episteme)* - impune o abordare normativă, din moment ce consideră politica ca fiind un ansamblu de norme, procese, decizii şi practici regulatoare menite să asigure unitatea şi dăinuirea unui spaţiu social heterogen şi conflictual prin natura sa.

Ştiinţa politică antică pleca de la premisa că toţi cei care „fac politică", care participă la viaţa publică, o fac (cu sinceritate sau cu ipocrizie) în scopul realizării sau sporirii *binelui comun*. Numai că opiniile referitoare la acest *bine* diferă radical de la un actor politic la altul, politica fiind chiar locul social şi intelectual în care astfel de diferenţe se manifestă şi se confruntă în mod legitim. Sarcina ştiinţei politice ar fi fost deci aceea de a promova o cunoaştere aptă să concilieze o asemenea confruntare şi să degajeze punctul de echilibru al poziţiilor exprimate.

La rândul său, titularul ştiinţei politice era, înainte de toate, un cetăţean capabil să arbitreze disputele publice în vederea restabilirii *dreptăţii* ca virtute civică fondatoare a comunităţii politice. Cel care deţinea experienţa (intelectuală şi practică) a dreptăţii şi dobândise în acest fel cunoaşterea proprie ştiinţei politice era deci îndreptăţit să guverneze atât domeniul normelor, cât şi pe cel al practicilor: filosoful politic nu era numai mediatorul concetăţenilor săi, dar şi îndrumătorul legiuitorilor cetăţii[1].

S-ar spune deci că metoda ştiinţei politice antice era, fundamental, o metodă de guvernare a politicii însăşi din perspectiva dreptăţii. Cu acest titlu, ştiinţa politică nu ar mai fi doar o cunoaştere, o *episteme* a politicii, ci chiar o cunoaştere propriu-zis politică, o cunoaştere care defineşte spaţiul public, care operează cu alegeri, care stabileşte unde şi de partea cui se află dreptatea, care califică regimurile politice drept „bune" sau „corupte" şi le ierarhizează în funcţie de această calificare.

[1] E.g. PLATON, ***Legile,*** 630b-632d; ARISTOTEL, *Politica,* 1297b.

în ceea ce-o priveşte şi în măsura în care are vocaţia de a fi o ştiinţă exactă, ştiinţa politică empirică este condamnată să observe, să măsoare, să descrie şi să clasifice. Ca atare, ea nu poate pretinde să guverneze nici norme şi nici practici. Poate, cel mult, să le explice sau, mai precis, să se explice, fiindu-i însă interzis să le califice în virtutea principiului ştiinţific modern al neutralităţii observatorului.

Or, tranziţia posteomunistă nu poate fi explicată numai ca sumă de acte politice şi de fapte sociale prezente şi observabile. Ea se înfăţişează, deopotrivă, ca intersecţie şi confruntare între o memorie colectivă şi un proiect de societate. Acestei dimensiuni a tranziţiei nu i se potriveşte însă o abordare descriptivă, ci, mai degrabă, una de tip normativ. Dar nu în sensul în care ştiinţa politică ar fi chemată să spună nu *cum este,* ci *cum ar trebui să fie* tranziţia. Ştiinţa politică devine o ştiinţă normativă în clipa în care se decide să împrumute trăsăturile unei investigaţii etice, identificând între norme şi practici, ca şi între memorie şi proiect, un loc al *dreptăţii*.

Cât de drept se cuvine să fie statul de drept posteomunist, cât de justă este reprezentarea cetăţenilor prin practicile democraţiei reprezentative şi cât de echitabilă se arată economia de piaţă a tranziţiei? Iată întrebările la care ar fi ţinută să răspundă ştiinţa politică înţeleasă sub specia clasică a filosofici morale şi politice. Iată întrebările pe care *Republica absentă* a încercat să le formuleze şi cărora a izbutit, poate, sa le dea răspuns.

Povara politicii sau ilegitimitatea democratica a democrației de tranziție

9 5

Comunismul a căzut pentru că și-a atins toate țintele. Toate, cu o singură excepție, aceea de a asigura supraviețuirea politicului. Pentru români, ca și pentru alți est-europeni (ruși, bulgari, albanezi, sârbi) prăbușirea regimului comunist a fost sinonimă cu dispariția singurei forme sUiicturate de participare politică pe care le-a fost dat să o cunoască vreodată. De aceea, afirmația potrivit căreia căderea comunismului ar fi reprezentat o victorie a democrației pare oarecum superficială și în orice caz grăbită din moment ce democratizarea societăților est-europene se dovedea a fi o experiență de societate incapabilă să facă recurs la trecut.

Comunismul a fost până acum evaluat, din afară, ca un rival al democrației, iar dinăuntru, ca un opresor al democrației. Or, o asemenea judecată comparativă - comunism *versus* democrație - este irelevantă atât pentru înțelegerea a ceea ce comunismul a reprezentat ca sistem de guvernare, cât și pentru evaluarea etică a modului în care el supraviețuiește, după concedierea sa istorică, în adâncul memoriei colective.

De aceea, ar fi poate nimerit sa fie pusă în lucru o abordare diferită, plecând de la o ipoteză ce ar putea fi rezumata astfel: comunismul românesc a încercat, pe durată lungă, să câștige un anumit sprijin popular prin intermediul unor mecanisme de integrare sociala și prin convocarea unor forme procedurale de participare politică. Această participare - deși nu este comparabilă cu cea practicată în democrațiile reprezentative, și nici sinonimă cu deliberarea - a fost probabil un scop mai important decât dezvoltarea economică sau schimbarea socială. După toate aparențele, societatea românească a fost mai puțin grăbită să

sancţioneze eşecul economic al comunismului[1], cât s-a arătat decisă să refuze obligaţia de a împărţi orice fel de responsabilitate pentru ducerea la bun sfârşit a unui proiect social. Românii au abandonat comunismul nu numai pentru că a fost un proiect global greşit formulat şi aplicat, ci pentru că nu şi-au dorit, în fond, să participe la nici un fel de proiect social.

Un antropolog care a observat vreme de mulţi ani viaţa societăţii româneşti sub socialism îşi încheia studiul, după 1989, cu următoarea constatare: „majoritatea oamenilor cu care am stat de vorbă - tineri şi bătrâni, bărbaţi şi femei, muncitori, ţărani, funcţionari - mi-au spus că printre cele mai bune lucruri aduse de revoluţie este acela că, de acum, îşi pot trăi viaţa aşa cum o doresc şi fără ca cineva să se amestece. Câţiva muncitori erau chiar încântaţi că nu mai sunt obligaţi să facă parte din vreun partid. A fi membru al Partidului Comunist reprezenta, în ultimă instanţă, o povară ce le consuma timpul, energia, autonomia personală. Acum, când afilierea la un partid politic este voluntară, oamenii din Ţara Oltului îşi exercită cu bucurie dreptul de «a nu avea treabă cu nimeni» după cum o afirmă ei înşişi"[2].

Faptul că românii au resimţit politica comunistă ca pe o povară pare să fie motivul pentru care s-au grăbit, pe de o parte, să şteargă totalitarismul din memoria lor colectivă, iar, pe de altă parte, au ezitat până acum să se angajeze în elaborarea unui proiect alternativ de societate.

Cercul virtuos al democratizării

Prin Revoluţia din decembrie, comunismul şi-a realizat,două obiective finale: pe de o parte, a inventat societatea civilă, iar în al doilea rând, şi-a asigurat supravieţuirea. Din resturile totalitarismului nu s-a născut însă democraţia.

în societăţile occidentale, procesul accelerat de democratizare - înţeles ca o extindere a procedurilor democratice dinspre domeniul participării politice către ariile de decizie economică şi de distribuire a capitalului social - este legitimat de logica democraţiei formale, dacă nu chiar de exigenţele democraţiei reale. Societăţile democratice sunt oarecum condamnate într-un mod tautologic să devină din ce în ce mai democratice din simplul, dar hotărâtorul motiv că ele sunt deja democratice. Cercul legitimării este în cazul lor vicios. în schimb, în Estul şi Centrul Europei, democraţia nu este produsul unei alegeri colective, ci rezultatul - sperat, dar neaşteptat - al unei înfrângeri. Astăzi, ţările central şi est-europene sunt democratice tocmai pentru că nu erau în urmă cu numai cincisprezece ani. Truismul unei asemenea afirmaţii este doar aparent. Căci, în 1989-1990, democraţia s-a născut din contrariul său, totalitarismul. Cu acest titlu, cercul legitimării democratice este mai degrabă virtuos. Ceea ce nu înseamnă că procesul de legitimare ca atare este democratic. în Europa de mijloc şi răsăriteană nu avem de-a face cu o legitimare democratică a democraţiei. Cu excepţia României, unde şi-a pus în scenă o dispariţie de tip revoluţionar, socialismul de stat şi-a pregătit decesul istoric sub forma unei retrageri negociate cu parteneri sociali şi politici pe care i-a identificat el însuşi, atunci când nu a fost nevoit sâ-i improvizeze sau să-i inventeze de-a dreptul. Cele mai multe partide comuniste central- şi est-europene s-au aflat, aşadar, într-o situaţie oarecum similară cu cea a împăraţilor romani care îşi alegeau şi îşi desemnau succesorii la tron prin procedeul adopţiei legale.

Actorii politici legatari ai comunismului au împlinit un mandat, acela de a democratiza viaţa politică a statelor din fostul spaţiu de dominaţie sovietică. Acest mandat nu a fost însă unul popular, ci s-a născut ca rod al unui compromis politic iniţiat, organizat şi dirijat de către elitele comuniste[1].

[1] în 1999. 64% din românii care aveau 18 ani în 1989 apreciau că nivelul de trai era mai ridicat, sub totalitarism decât în epoca tranziţiei, alţi 11% considerând că acest nivel a rămas acelaşi, *Metro Media Transilvania, Barometrul politic. România. Septembrie 1999* [Cluj, 1999], p. 11; însumând procentele, rezultă că trei din patru adulţi nu au impresia unei creşteri a calităţii vieţii după căderea comunismului. Firesţe, o asemenea apreciere nu trebuie raportată ia felul în care trăiau românii în mod real înainte de 1989, ci la modul în care sunt dispuşi să-şi amintească, după zece ani, viaţa sub comunism.

[2] Dâvtd KFDECKEL, *The SolUude of Collectivism. Romanian VUlagers io the Revolulion aiulBeyond,* Corneli University Press, Ithaca and London, 1993, p. 226, traducerea îmi aparţine.

[1] Pentru acest motiv, Francois FEJTO (avec Ewa KULESZA-MIETKOWSKI), *La fin des democralies populaires. Les chemins du posl-communisme,* Seuil, Paris, 1997, pp. 392-394, consideră că socialismul real ar fi trebuit urmat de un „provizorat democratic" *(ane democraţie par provisiori)* şi nu de instalarea directă şi în principiu completă a ansamblului de proceduri şi instituţii democratice.

Nicăieri comunismul nu a căzut în urma unui referendum ori a unei consultări electorale. Aranjamentele succesorale s-au petrecut la vârf, în cadrul unor „mese rotunde" în care nici una dintre părți nu se bucura de reprezentativitate democratică[1].

In mod curent, reformele treptate, tranzițiile operate prin negocieri în care poziția de forță aparține inițial reprezentanților socialismului de stat, au reputația dc a asigura, prin garanțiile obținute în timpul tratativelor, imunitatea și impunitatea elitelor comuniste. în realitate, în toate cazurile de reforme declanșate prin pact, structurile stanilui urmează, în fiecare sector, un proces de reorganizare însoțit îndeaproape de unul de epurare progresivă. Explicația este, fundamental, simplă, deși aplicațiile pot fi extrem dc complexe. Tranziția negociată se bizuie pe un pact în care sunt implicate cel puțin două părți și, ca atare, presupune exercitarea unui permanent control reciproc, a unei supravegheri atente a felului în care contractanții își respectă angajamentele. Pe termen mediu, tranzițiile neviolcntc sunt mai bine situate pentru a duce la eliminarea completă a vechii clase conducătoare, căci noii actori politici și sociali - dotați cu instrumente politico-juridice de control - reușesc adesea să devină din parte contractantă, mai întâi terți-arbitri, apoi terți-judecători.

In România, rostul revoluției a fost acela de a șterge trecutul dintr-o singură mișcare istorică. Cu alte cuvinte, structurile statului comunist și vechile elite nu mai trebuiau preschimbate și înlocuite pentru că s-a presupus că ele au suferit o dispariție subită și definitivă. Comunismul nu s-a transformat în opusul său, democrația, ci a ieșit pur și simplu din scenă. Teoria „vidului de putere" a îngăduit puterii să supraviețuiască și sa dureze în alte forme și la alte nivele. Ea a avut, în plus, avantajul de a nu încredința nimănui mijloacele de control politic și juridic necesare pentru o nouă selecție socială a elitelor. Vechea clasă conducătoare nu a fost parte a unei negocieri, ci chiar arbitru al schimbării, în fapt, nu a existat decât un vid de autoritate instituțională,

[1] V. pentru detalii Jon ELSTER, editor, *The Roundiable Talks and the Breakdown ofCommunism,* University of Chicago Press, Chicago and London, 1996.

nu unul de putere socială: macro-schimbarea politică a fost însoțită de o micro-continuitate individuală'.

Membrii elitelor comuniste au trecut în tranziție cu titlu individual, dar cu întreg patrimoniul lor dc resurse, relații și rețele. Prin această strategie, societatea civilă a fost nevoită să adopte poziția unui actor implicat în jocul politic și nu pe cea a mediatorului care stabilește regulile acesUii joc.

După 1989, societatea românească a regăsit vechiul făgaș al anomiei și al lipsei de responsabilitate pentru deciziile publice și pentru binele comun din care fusese scoasă cu forța de către totalitarism. De aceea democrația se „naționalizează" atât de greu. Căci democrația este, înainte de toate, un set de reguli și proceduri menite să realizeze o participare cât mai largă a tuturor cetățenilor la luarea deciziilor care-i privesc pe toți cetățenii. Oricât de paradoxal și pervers ar putea să pară, comunismul atinsese deja acest obiectiv și a căzut tocmai pentru că izbutise să o facă. Democrația nu funcționează încă în România pentru că românii au interpretat căderea sistemului totalitar ca o prăbușire a funcției politice ca atare.

V

Metoda indiferenței etice

Politicul nu s-a ivit din nou în cultura românească asemeni unui continent cu un relief dispus ierarhic în jurul câtorva înălțimi bine conturate, ci ca o serie de insule aleatoriu distribuite și cu o origine tectonică diferită. Din această pricină, politica nu a reușit să devină numele pe care românii îl dau modului lor de a fi împreună[2].

Politicul, ca unică justificare întemeiată rațional a existenței unei comunități ordonate aceluiași scop, se află în umbra unor modele de societate de factură organică, destul de trainice încă pentru a explica pe înțelesul tuuiror necesitatea destinului colec-

[1] Jon ELSTER, Claus OFFE, Ulrich K. PREUSS, *Instituțional Design în Posl-Communisl Socielies. Rebuilding the Ship at Sea,* Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 26.

[2] Sugestia unei astfel de „definiții" a politicii la Alain TOURAINE, *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux el differenls,* Fayard, Paris, 1997, p. 29.

tiv. Pentru moment, politicul, în sensul strict al termenului, pare sa rămână doar un articol de import insuficient asimilat de industria socială românească.

In ce fel poate fi totuși explicat faptul că declinul și prăbușirea statului totalitar - cel mai dramatic și mai important proces istoric al secolului al XX-lea - nu i-a determinat pe români să-și reclădească din temelii *res publica,* să reflecteze la un nou mod de a fi împreună și de a-și organiza destinul comun?

într-adevăr, rareori le este dat popoarelor privilegiul de a o lua de la capăt, de a-și reinventa statul, de a-și reformula interesul național și de a-și oferi în deplină libertate mijloacele politice prin care acesta trebuie realizat'. Românii par să fi ratat acest prilej unic și probabil irepetabil.

Un raționament elementar ne-ar îndemna să credem că principala funcție a politicii postcomuniste ar fi trebuit să fie lichidarea totalitarismului, despre care o imensă literatură afirmă că a fost cel mai absurd, înjositor și ineficient regim politic cunoscut în istorie. Cu atât mai mult cu cât un asemenea raționament a fost deja aplicat după cel de-al doilea război mondial, când principiul fondator al Republicii de la Bonn și al primei Republici italiene a fost tocmai despărțirea irevocabilă de statul totalitar.

Metoda lichidării trecutului a fost atunci ignoranța. Puși față în față cu atrocitățile regimului pe care-l suportaseră și, adesea, chiar îl sprijiniseră, germanii, inclusiv o parte din conducătorii naziști, au declarat că nu au știut nimic (sau aproape) din tot ceea ce a însemnat partea nevăzută și criminală a totalitarismului. Această inocență fictivă le-a permis să spună *post factum* tot răul ce putea fi gândit despre statul național-socialist, fără a se incrimina ei înșiși până la capăt. Oricât de neverosimilă ar fi fost în fond, convenția ignoranței politice colective a fost modul prin care germanii au reușit să rupă legătura dintre națiune și stat, pentru a salva națiunea cu prețul explicit și acceptat al condamnării unei formule statale care, vreme de două imperii, avusese ambiția de a se confunda cu națiunea. Statul a putut fi astfel refondat în afara națiunii, prin afirmarea întâietății absolute a persoanei umane și a formelor ei naturale de agregare socială.

[1] V. bilanțul dezamăgirilor față de șansa ratată de revoluțiile din 1989 de a fi la originea unui nou model politic, în numărul special „Ten Years after 1989: Postcomiminist Reflections" al revistei *Dissent,* 44/1, winter 1999.

în schimb, în România posteomunistă, tehnica despărțirii de statul totalitar a fost mai degrabă indiferența. Nimeni nu s-a obosit să declare că n-a știut ce s-a întâmplat cu adevărat, nimeni nu a mimat surprinderea în fața dezvăluirilor, nimeni nu a părut scandalizat. Sentimentul general a fost, mai degrabă, acela că trecutul nu contează, că o dezbatere asupra regimului totalitar ar fi inutilă și că o asumare a responsabilităților personale și colective este cel puțin inoportună, dacă nu de-a dreptul fără obiect[1].

Cum se face că experiența totalitarismului - aproape unanim incriminat pentru vina de a fi dus până la limitele lor extreme servitutea, frica și conformismul[2] - nu pare să fi lăsat urme profunde în conștiința colectivă a românilor? Care să fie pricina pentru care căderea comunismului nu a fost trăită ca un eveniment mântuitor, ca o eliberare națională, ca o chemare la o viață publică cu totul diferită de cea la care românii au participat, de voie sau de nevoie, timp de cinci decenii?

De ce oare amintirea, atât de des invocată, a terorii, privațiunilor și arbitrariului, ca și sfârșitul violent al regimului politic în numele căruia s-a justificat teroarea, s-au acumulat privațiunile și a fost îndurat arbitrariul nu au constituit motive îndeajuns de puternice pentru ca politica posteomunistă să capete forma unei rupturi radicale cu trecutul? Din ce cauză eșecul celui mai ambițios și mai totalizator proiect de societate pus vreodată în aplicare nu a fost urmat de o dezbatere gravă și profundă asupra naturii, funcțiilor și finalității politicului într-o societate dacă nu pe deplin modernă, atunci măcar frământată de complexul modernității?

Reîntoarcerea politicului?

Când s-a născut, în zorii epocii moderne, ca efect al destrămării marilor sisteme de referință ale puterii (divinitatea, natura,

[1] în timpul campaniei electorale din toamna anului 2000, șefii a două din cele mai importante partide, Adrian Năstase (PDSR) și Valeriu Stoica (PNL), au declarat, fiecare în parte și în ocazii diferite, că trecutul totalitar este o temă lipsită de relevanță publică și că nu există nici o diferență politică între excomuniști și anticomuniști.

[2] E.g. Daniel CHIROT, „What Was Communism AII About?", *Easl European Polilics andSocieties,* 14/3, 2000, pp. 674-675.

legea morală, voința principelui), politica s-a definit, în același timp, ca un principiu de ruptură și ca un principiu fondator al unei noi ordini umane. Ca atare, ea presupune nu numai o voință care destituie trecutul pentru a institui prezentul, ci, în egală măsură, o justificare a acestei voințe după criterii a căror autonomie se cere în permanență negociată de vreme ce singurul lor temei posibil se dovedește a fi subiectivitatea.

Căci politica nu mai poate fi tratată, după momentul machiavellian, decât ca o interpretare a necesității de către subiectul politic în absența oricărei explicații a sensului istoriei, este un mod de a merge „dreto alia veritâ effetuale della cosa che alia immaginazione di essa"[1].

Dacă „lucrul" la care se referă Machiavelli este societatea oamenilor. înseamnă că singurul adevăr al acesteia ar trebui căutat în sfera efectelor, adică a proceselor sociale efective, cu excluderea explicită a oricărui model abstract - în măsura în care acesta este un produs al imaginației - de organizare socială. Politica care se hrănește dintr-un asemenea adevăr nu are deci nevoie de ideologi, ci de interpreți, se poate dispensa de strategi, dar este constrânsă să recurgă la tacticieni. Politica încetează să mai fie o metafizică a sensului, cum fusese la Platon sau Augustin, pentru a deveni, o dată cu Machiavelli, Bodin, Locke ori Tocqueville, o fizică a necesității.

Cu alte cuvinte, politica modernă nu poate fi separată de figura celui care gândește politica. în 1852, Alexis de Toqueville afirma în fața Academiei de Științe Morale și Politice din Paris că știința politică este deopotrivă distinctă și inseparabilă de politică, în măsura în care ea dă naștere unei atmosfere de concepte generale în care atât guvernanții, cât și guvernații trebuie să respire intelectual și din care trebuie să extragă principiile acțiunii lor publice; numai printre barbari - încheia Tocqueville - politica nu are decât un înțeles practic[2].

[1] Niccolo MACHIAVELLI, 77 *Principe,* XV, ed. G. Inglese, Einaudi, Torino, 1995, p. 102.

[2] J.P. MAYER, *Alexis de Tocqueville: A Biographical Study in Polilical Science,* Harpei-, New York, 1960, p. 90.

Cu alte cuvinte, validitatea oricărei acțiuni politice depinde de modul în care aceasta este gândită și de calitatea ideilor politice din care se hrănesc cei care se angajează într-o asemenea acțiune. Situându-se într-o descendență artistotelică, ce recurge la o definiție politică și nu la una antropologică a barbariei, Tocqueville pare să creadă ca precedența reflecției asupra faptelor este trăsătura fundamentală a unei politici cu adevărat civile.

Dar nu pentru că politica făcută s-ar cuveni gândită în prealabil, sau pentru că politica gândită trebuie neapărat făcută ulterior. Gânditorii politici ai modernității au avut rareori o influență directă asupra politicii epocii lor, după cum în foarte puține cazuri acțiunea publică s-a inspirat nemijlocit din opera unui gânditor politic. Cu toate acestea, politica este, de câteva secole, inseparabilă de știința politică. Aceasta din urmă constituie singura cale prin care politica, în calitate de activitate umană comandată de necesitate, ajunge să se supună disciplinei rațiunii. Politica a apărut după prăbușirea modelelor sociale ordonate în jurul unor referințe ideale numai din clipa în care locul lor a fost luat de subiectul politic și ea va continua să existe atâta timp cât acest subiect - fie că este vorba despre stat, fie că este vorba despre națiune, fie că este vorba despre fuziunea lor în statul-națiune, fie că este vorba despre cetățean - va putea fi gândit.

Dacă vom conveni împreună cu criticii săi posteomuniști că totalitarismul s-a manifestat ca o societate politică imaginată și indiferentă la necesitate, în accepțiunea maehiavelliană a termenilor, atunci se ridică serioase îndoieli cu privire la (re-)apariția politicului în România de astăzi[1].

în primul rând pentru că noile practici și obiective ale guvernării nu au luat nici forma unei rupturi radicale cu trecutul și nici nu au inaugurat o nouă ordine a vieții comune. Totalitarismul nu numai că nu a luat cu el statul, dar căderea sa nici măcar nu a izbutit să frângă legătura dintre acesta și națiune. Eșecul final al totalitarismului ar fi trebuit să însemne, deopotrivă, și eșecul regimului care l-a precedat și ale cărui slăbiciuni explică în bună măsură succesul pe termen lung al comunismului. Acesta nu a

[1] Cf. Pietro GRILLI Di CORTONA, *Da uno a molii. Democratizzazione e rinascită deipârliți In Europa Orientale,* II Mulino, Bologna, 1997, pp. 11-46.

întrerupt, ci a continuat o anumită logică istorică a statului-națiune. Situația s-ar putea compara oarecum cu cea a supraviețuirii imperiului bizantin prin structurile Statului otoman. Teologia politică se poate schimba spectaculos, elitele politice pot fi înlocuite integral fără ca mecanica statală și metoda de guvernare să se modifice cu adevărat. O astfel de translație politică, ce nu a afectat în profunzime statul, pare să se fi petrecut nu numai în 1945-1948, dar și în 1989-1991.

Se poate oare vorbi, în sensul cel mai riguros posibil, despre politică atunci când procesul simultan de deconstrucție și reconstrucție a ordinii de stat nu a avut loc? Putem face oare politică în lipsa unei științe politice? Poate fi oare completă experiența tranziției fără o reflecție și o dezbatere largă asupra necesității tranziției?

Necesitatea majoră a tranziției ar fi aceea de a da statului român o legitimitate cu totul diferită de cea pe care s-a bizuit din .1859 și până astăzi. Dezbrăcat de pretențiile sale ideologice, totalitarismul nu a fost, în fond, decât expresia cea mai completă a subiectului politic modern: *statul-națiune.* Statul instituit de Constituția din 199) se situează și el în prelungirea istoriei tipic modeme a statului-națiune. Acesta este, probabil, prețul indiferenței colective față de trecutul totalitar. Căderea comunismului s-a soldat cu o convertire ratată.

Post-nomenclatura

Memoria comunismului românesc poate fi abordată, dintr-o perspectivă etică, cu ajutorai câtorva ipoteze și argumente organizate în jurul transformărilor petrecute la nivelul producerii și reproducerii practicilor sociale, al formării și perpetuării elitei politice, precum și al dăinuirii unor constante etice ale culnrrii politice.

Așa numiții neo-(sau cripto-)cornuniști care reprezintă astăzi în România, ca și în cele mai multe țări ce au aparținut fostului bloc sovietic, forța politică cea mai coerentă, au acționat în trecut în calitate de comuniști atâta timp cât comunismul a fost ideologia dominantă. Ceea ce nu înseamnă că ei se află încă sub imperiul intelectual al economiei politice marxiste sau rămân

atașați de politicile sociale ale socialismului real ori sunt locuiți de o înțelegere de tip totalitar a exercițiului puterii. Ei alcătuiesc astăzi, așa cum au făcut-o și în trecut, o clasă conducătoare *(ruling class)* unificată și monopolistică, în sensul lui Gaetano Mosca', o elită integrată (politică, economică, intelectuală și administrativă) caracterizată, pentru o bună bucată de vreme, de obligația de a se supune unui rit ideologic. Puterea lor, ca și abilitatea lor de a o exercita, nu rezidă însă în această ideologie, care a constituit mult timp un fel de izvor îndepărtat de legitimitate istorică. Pentru că, în afara puterii însăși ca practică administrativă, această clasă conducătoare nu a avut și nu are nici un altfel de ideal. Tocmai o astfel de înțelegere birocratică a exercițiului puterii explică atât ușurința cu care ex-comuniștii s-au dezis de ideologia comunistă, cât și succesul lor în politica posteomunistă[2].

Cei mai mulți politicieni posteomuniști (cie stânga, de centra, ori de dreapta), au fost cândva membri ai Partidului Comunist, uneori chiar activiști, mai mult sau mai puțin vizibili, ai acestui partid. Tot activiști ai partidului au fost, structural, și cei care se recomandă după 1989 drept „tehnocrați" sau „buni specialiști": regimul a putut îngădui, la răstimpuri, o anumită autonomie funcțională a serviciilor publice și a gestiunii economice, fără a-și contrazice însă vreodată natura de monopol ce ținea împreună politica și economia[3], guvernarea oamenilor și administrarea lucrurilor.

Această constatare este valabilă, în bună măsură, și în privința elitei intelectuale, culturale și universitare. în fapt, nu numai că numeroși intelectuali de renume (inclusiv criticii cei mai severi ai neo-comunismului și campionii societății civile) au același trecut partizan ca și politicienii pe care-i contestă, dar cei mai mulți dintre ei și-au câștigat notorietatea publică chiar sub

[1] Gaetano MOSCA, *Elemenli di scienza politica,* a cura di G. Sola, UTET, Torino, 1982,

[2] Anna M. GRZYMALA-BUSSE, *Redeeming iha Communisi Post. The Regeneralidh of Communisi Parties in East Central Europe,* Cambridge University Press, Cambridge and New York. 2002, p. 265.

[3] Valerie BUNCE, *Subversive Inslilutions. The Design and ihe Destruelion of Socialism and ihe State,* Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1999, pp. 21-22.

regimul comunist. Altfel spus, cei mai mulţi dintre cei care au ocupat după 1989 o poziţie proeminentă în viaţa publică românească au făcut-o tocmai în virtutea faptului că au fost selectaţi pentru o asemenea carieră de serviciile de cadre comuniste sau au ştiut să se servească în propriul avantaj de criteriile de selecţie ale acestor servicii. Cu acest titlu, ambele categorii formează laolaltă o adevărată *post-nomenclătură.*

Membrii acestei *post-nomenclaturi* au recurs imediat după căderea regimului la renegarea comunismului ca la o modalitate de a refuza să accepte că propriile lor cariere, începute înainte de 1989, erau, în principiu, rezultatul unei selecţii bazate pe criteriul fidelităţii, declarate public sau asumate tacit, faţă de ideologia şi/sau instituţiile socialismului de stat. Pretinzând astăzi că la originea poziţiilor lor actuale de dominaţie (în politică, administraţie, afaceri sau cultură) se află în exclusivitate meritul personal, ei sunt cei mai interesaţi să şteargă comunismul din memoria colectivă.

Aşadar, politicienii şi intelectualii posteomunişti se dovedesc categoriile cele mai motivate în strădania de a crea şi difuza o interpretare mitologică a comunismului cât mai larg împărtăşită. Potrivit acestei mitologii cu rost de model explicativ, comunismul nu ar fi fost un produs al industriei politice româneşti, ci un articol de import a! cărui consum a fost impus din exterior şi cu forţa. România a devenit o ţară comunistă ca rezultat al celui de-al doilea război mondial şi, mai ales, al ocupaţiei sovietice. Anticomunişti prin natură, românii s-ar fi înclinat pur şi simplu sub povara istoriei şi ar fi îndurat un regim pe care l-au detestat în fond lor interior chiar şi atunci când păreau să-l sprijine şi să-l aclame. Românii n-ar fi fost deci niciodată atinşi cu adevărat de comunism, ci doar victimele unui complot internaţional (aliaţii occidentali au cedat România lui Stalin la Yalta, agenţi sovietici de origine evreiască sau maghiară au organizat represiunea din anii '50 etc).

Cu excepţia lui Ceauşescu şi a altor câtorva ierarhi de partid, nici un român nu pare să se simtă răspunzător - şi nici nu este ţinut responsabil - pentru epurarea şi/sau eliminarea elitelor tradiţionale. Pe această cale, nu numai că dezbaterea publică asupra „problemei

vinovăţiei" devine imposibilă, dar politicienii şi intelectualii izbutesc să pună în scenă un mit global al rezistenţei şi disidenţei menit să legitimeze ataşamentul lor recent faţă de valorile generice ale democraţiei. Ei se comportă astăzi ca şi cum ar fi fost în taină nişte democraţi chiar de la începutul carierei lor publice.

Complexul limbajului dublu

Succesul de netăgăduit al acestei hermeneutici aproape oficiale a trecutului apropiat se datorează faptului că funcţia ei justificatoare poate fi lesne extinsă dinspre elite spre ansamblul societăţii. Naţiunea în întregul său este astfel scutită dc orice fel de vinovăţie. în ciuda aparenţelor, comunismul nu ar fost, aşadar, o experienţă istorică ce s-ar lăsa clasată sub zodia autenticităţii. Românii i-au purtat şi i-au pronunţat simbolurile fără însă a se identifica cu acestea. Ei par să pretindă că au trăit cu adevărat în cu totul alt sit etic decât cel care le-a fost oferit de regim.

Cercetătorii şi disidenţii care s-au consacrat analizei comunismului sunt unanimi în a descrie cultura politică totalitară sub semnul limbajului dublu. Ni se spune că oamenii obişnuiau să ţină adevărul în sinea lor, să-l împărtăşească doar unui număr restrâns de apropiaţi, prieteni şi membri ai familiei; în schimb, ci îşi rosteau în public devotamentul faţă de Partidul Comunist şi faţă de politicile sale economice şi sociale. Oamenii foloseau deci, în mod curent, două limbaje: unul privat, prin intermediul căruia se formulau adevărurile referitoare la societate şi unul public, utilizat pentru exprimarea principiilor ideologice privitoare la cunoaşterea adevărului societăţii.

Se presupune astăzi că, prin aceast soi de „diglosie morală"[1], românii - ca, de altfel, ruşii, cehii ori bulgarii - îşi exprimau de fapt rezistenţa, dacă nu chiar disidenţa. Sistemul înşelase toate aşteptările, ideologia transformase amăgirea în politică de stat, deci sistemul şi statul meritau să fie amăgite şi înşelate la rândul

[1] Corneliu COPOSU, *Confesiuni,* dialoguri cu D. Alexandru, Anastasia, Bucureşti, 1996, p. 127, califică moral limbajul dublu drept „complex al releicredinţe".

lor. Probabil însă că limbajul dublu nu a fost atât un mod de a respinge totalitarismul ca atare, cât o manieră de a marca refuzul social de a participa cu adevărat şi cu adevărul propriei persoane la constituirea unei sfere publice autonome.

Pentru români, însăşi existenţa Partidului Comunist ca formaţie de masă şi ca organizaţie mobilizatoare reprezenta o noutate absolută. Viaţa partizană dinainte de 1945 se desfăşurase în cadre sociale extrem de restrânse, fiind rezervată elitelor centrale, notabilităţilor locale şi birocraţiei statale. Constituţia îi permitea regelui să desemneze în chip arbitrar un partid care să formeze guvernul şi care, ulterior, să organizeze alegeri generale al căror singur rost era acela de a confirma alegerea regelui. Nici un partid nu a pierdut un astfel de scrutin, în care era convocată o populaţie pe jumătate analfabetă şi rurală în proporţie de 80%.

Partidul Comunist a fost tot atât de dispus ca şi partidele interbelice să câştige toate alegerile dintre 1946 şi 1989. Caracterul discreţionar şi irclevant al unui asemenea tip de consultare populară era însă evident. Partidul nu s-a mulţumit să legitimeze prin vot o alegere ilegitimă prin caracterul ei nedemocratic. Partidul nu dorea atât să reprezinte societatea, cât să devină societatea însăşi. De aceea, cu un an înainte de dispariţia sa, partidul ajunsese să înroleze în rândurile sale 23% din populaţia adultă şi 33% din populaţia activă[1].

In plus, partidul a instituit o reţea de structuri (organizaţii ale democraţiei şi unităţii socialiste, comitete ale oamenilor muncii, sindicate, asociaţii profesionale, organizaţii de copii şi tineret etc.) chemate, în principiu, să decidă asupra tuturor problemelor politice, economice şi sociale. în realitate, nici un fel de decizie nu era luată la nivelul acestor structuri, al căror rol era, mai degrabă, acela de a celebra raţionalitatea deciziilor luate la vârf. Comunismul a încercat astfel să genereze o (fără îndoială perversă) comunitate politică într-o societate care nu cunoscuse până atunci nici o altă formă de solidaritate civilă cu excepţia etnicităţii.

[1] „Register of Communist Parties", in Richard F. STAAR, editor, *Yearbook on International Communist Affairs 1988,* Hoover Institution Press, Stanford University, Stanford, Ca., 1988, pp. xii-xxx şi 304.

Limbajul dublu ar fi, prin urmare, dovada morală a separării dintre sfera privată şi cea publică, separare petrecută abia în era totalitară a istoriei româneşti. Adâncirea acestui clivaj, obligaţia fiecărei persoane de a urmări nu numai interesele sale private, ci de a acţiona ca agent al binelui comun (indiferent cât de eronat era definit acest bine şi cât de artificial era constituită comunitatea) explică în bună măsură prăbuşirea finală a comunismului prin pierderea sprijinului popular. Comunismul a fost în cele din urmă privit cu ostilitate pentru că se opunea unei lungi tradiţii de anomie şi individualism rural.

Limbajul dublu s-a putut manifesta sub trăsăturile unui loc al unei rezistenţe deopotrivă anti-comunitare şi anti-comuniste şi datorită faptului că ideea unei opoziţii publice a rămas străină societăţii româneşti. Acesta este unul din motivele pentru care românii, spre deosebire de cehi, polonezi sau chiar ruşi, au fost nevoiţi să trăiască experienţa unei deconstrucţii revoluţionare a comunismului.

Cetăţeanul: un obiect politic neidentificat

Dacă tranziţia românească s-ar decide să-şi ofere un scop politic clar, acesta ar trebui să fie *demodernizarea,* aşa cum aceasta este definită de Alain Touraine[1]. într-o lume sfâşiată între afirmarea, adesea violentă, a identităţilor comunitare şi exigenţa omologării globale a comportamentelor, poate fi inventat, la scară umană, un spaţiu locuit de un subiect politic pe de-a-ntregul nou, capabil să refuze rolurile sociale ce-i sunt repartizate din oficiu şi să reziste printr-un efort permanent de producere de sine atât claustrării identitare, cât şi uniformizării culturale.

într-un anume fel, prin primatul conferit persoanei în raport cu naţiunea, constituţiile de inspiraţie creştin-democrată ale Germaniei şi Italiei au inaugurat procesul de demodernizare juridică a subiectului politic. Efortul de construcţie europeană, prin dezbaterea asupra suveranităţii pe care a declanşat-o, tinde să se constituie, la rândul său, într-o practică lentă a demodernizării.

[1] Alain TOURAINE, *Pourrons-nous vivre ensemble ? Egaux el differenls,* Fayard, Paris, 1997, pp. 34-72.

Aproximativ jumătate din dreptul pozitiv al țărilor din Uniunea Europeană a încetat să mai fie expresia directă a voinței statelor membre. Această legislație comună nu este numai rezultatul unei pierderi consimțite de suveranitate, ci se situează la capătul unui fenomen de redefinire a suveranității înseși. S-ar părea că dreptul comunitar trebuie văzut mai puțin ca un mijloc juridic de producție a unei suveranități supra-statale, cât ca o operație politică de redistribuire a suveranității dinspre state înspre cetățeni.

Curtea de Justiție de la Luxemburg, alături de normele europene de protecție a consumatorului ori de cele referitoare la concurență, reprezintă tot atâtea instrumente prin intermediul cărora începe să se schițeze o anume paritate de statut politico-juridic între voința statului și cea a cetățeanului, chemate deopotrivă să asculte de aceeași instanță jurisdicțională. Pe asemenea căi, în aparență extrem de tehnice și de birocratice, cetățeanul european capătă pas cu pas posibilitatea - dar și temeiul legal - de a stabili excepția în raporturile sale cu statul, ceea ce înseamnă că el este pe punctul de a deveni titularul unei funcții până atunci exclusiv regaliene. Principiul intangibil al suveranității naționale indivizibile, piatră de temelie a modernității politice, primește astfel o lovitură discretă, dar decisivă, cetățeanul descoperindu-și vocația de subiect politic al demodernizării.

Spre deosebire de ceea ce s-a întâmplat după război în Centrul și Sudul Europei și de ceea ce se petrece de atunci în sânul Uniunii Europene, răsturnarea regimului totalitar în România nu a avut ca principal beneficiar cetățeanul și nu a fost însoțită de o punere categorică în discuție a structurii, funcției și menirii statului.

Pe dc o parte, cetățeanul rămâne un obiect politic neidentificat, atât în litera și spiritul Constituției din 1991, cât și în orizontul practicilor de guvernare. Iar pe de altă parte, totalitarismul nu a primit un diagnostic politic pentru că au lipsit cu desăvârșire gânditorii interesați să-l supună unei analize cu adevărat sistematice și critice, dacă nu cumva au fost pur și simplu absenți gânditorii ca atare.

Indiferenți la imperativele etice și în absența unei legături sociale care să-i transforme dintr-un popor natural într-o societate

politică, românii se complac în rutina modernității, care pentru ei poartă încă numele statului-națiune.

Opinii și opinie publică

Conceperea tranziției ca un proces istoric ce se cuvine să aibă drept punct de plecare statul întrupat în națiune, fie că acesta trebuie decpnstruit sau doar reformat, echivaleaz%ţcu construirea unei analitici a puterii capabilă să facă economie de valori. La urma urmelor, tranziția are nevoie de o hermeneutică și, pe cale de consecință, de o categorie de interpreți ai „adevărului". In acest context, recursul la cultură și ingerința sistematică și critică a „intelectualilor" în fenomenul politic ar putea fi o politică desfășurată cu ajutorul unei strategii diferite a discursului, o strategie cârmuită de valori.

Cultura este capabilă să codifice puterea, îi poate furniza puterii reperele sale axiologice, îi poate impune exigențele sale de adevăr, îi poate servi drept sistem de reprezentare. Controlul asupra valorilor este deja o opțiune politică și însăși calea care îi poate duce pe intelectuali în vecinătatea puterii. A decide ce este și ce nu este adevărat, a pune stăpânire pe imperiul imaginilor și modelelor care este cultura, a cenzura discursul și practicile clasei politice (ca și cum, în fața puterii, o atitudine reticentă și critică ar fi întotdeauna obligatorie), iată elementele din care se clădește autoritatea publică a intelectualilor. A critica sistematic puterea în funcție este, fără îndoială, un mod de afirmare a propriei puteri.

Intelectualii și „purtătorii de cuvânt" ai opiniei publice (jurnaliști și activiști civici) nu și-au asumat, după decembrie 1989, funcția ce le-ar fi revenit de drept, aceea de a organiza dezbaterea politică și de a-i propune termenii, obiectivele și metoda. Ei și-au atribuit, în schimb, exclusivitatea conștiinței morale, a interpretării rolului celui chemat să pună în permanență la îndoială orientarea etică a actului de guvernare.

Acesta este motivul pentru care una din întrebările cele mai tulburătoare ale epocii de tranziție ar putea fi formulată în modul următor: joacă oare critica politică un rol democratic într-o

societate în curs de democratizare? Din perspectiva consolidării democratice, această critică ar trebui să îndeplinească cel puțin trei funcții majore. Prima ar fi aceea de a acționa ca un fel de lichidator al rațiunii de stat, toate actele și faptele puterii ajungând, prin intermediul ei, cât mai transparente pentru societate. A doua funcție ar urmări ca, prin modul în care este descrisă, societatea să devină vizibilă, la rândul său, în ochii puterii. în sfârșit, a treia funcție, oarecum pedagogică, ar fi cea a socializării democratice: demersul critic este chemat să difuzeze, să explice și să interogheze valorile, practicile și procedurile comune ale democrației.

Locul social al acestei critici politice a devenit, după căderea comunismului, presa, fie ea de atitudine, de opinie sau de informație. Numai că, aparent incapabilă să-și asume cele trei funcții ce revin criticii politice într-o societate democratică, presa românească de tranziție nu se recomandă, în cele mai multe cazuri, decât ca un decalc anticomunist al vechii prese comuniste. Presa tranziției - ca și intelectualii care recurg la serviciile ei - nu pune întrebări, nu-și pune la îndoială propriile opinii și informații, își afirmă părerile ca și cum ele ar fi singurele corecte, temeinice și autorizate. Presa românească de tranziție, ca și vechea presă de partid, este o presă de autoritate. Ispita dubiului, a incertitudinii, a aproximativului, a parțialului nu o încearcă niciodată. Presa nu află, ci știe. Ea nu iscodește, ci decide. Diferența este că izvorul autorității presei comuniste se situa în afara acesteia, în partidul înarmat cu instrumentele socialismului științific și cunoscător al sensului istoriei, în vreme ce presa posteomunistă s-a autoînvestit cu o autoritate imanentă pe care o justifică în baza prezumpției potrivit căreia ea este singura oglindă fidelă și permanentă a opiniei publice. Presa se dorește „purtătoare de cuvânt" a societății, dar nu face, în realitate, decât să inventeze cuvinte în numele unei societăți pe care nu se străduiște să o cunoască și din partea căreia nu a primit nici un fel de mandat care să conțină termeni de reprezentativitate.

în practică, presa românească funcționează ca un substitut al opiniei publice. Ea nu este un mediu de raționalizare și de clasificare a tendințelor dominante în societate, ci chiar locul în care se produc nu doar curentele de opinie atribuite societății, ci chiar problemele sociale ca atare[1]. S-ar părea că, de fapt, opinia publică nici măcar nu există ca atare, cu statut de obiect social natural și spontan. Opinia publică este, mai degrabă, o construcție socială ce recurge rareori la proceduri inocente. Opinia publică nu se descoperă și nu se extrage din adâncul societății, așa cum se scoate cărbunele din mină. Dimpotrivă, opinia publică se elaborează după modelul sinfetizării unui produs chimic în condiții de laborator. La nivelul opiniei, există rareori răspunsuri care preced întrebările, iar o întrebare formulată într-un anume fel are calitatea de a determina un număr limitat și previzibil de răspunsuri.

De ce nutrește presa românească ambiția - nu numai naivă, dar și zadarnică - de a fi o „oglindă fidelă" a opiniei publice? Pentru că, urmând exemplul predecesoarei sale comuniste, se dovedește profund ostilă democrației reprezentative. Aceasta din urmă are, pe lângă multe alte trăsături, și pe aceea de a fi o procedură de unificare politică a societății. O societate „naturală", deci una fragmentată și conflicmală, nu se manifestă sub specia corpului politic decât prin tehnica reprezentării. O societate nu se constituie politic decât cu prețul unei devoluții imediate a unității sale către un corp reprezentativ. Corpul politic al unei națiuni nu există, în democrația reprezentativă, decât în măsura în care este absorbit integral de o reprezentanță națională. Cu acest titlu, corpul reprezentativ, adică Parlamentul, este singura instanță autorizată să dea glas unor opinii cu adevărat „publice" în materie politică. Căci, în democrație, reprezentarea nu are o fire proprie, nu are altă substanță politică decât cea pe care i-o încredințează prin delegare publicul care o instituie. în numele libertății cuvântului, cetățenii - alături de grupurile de interese (inclusiv grupurile de presă) ori de cercurile intelectuale - sunt îndreptățiți să-și exprime opiniile politice, fiind însă conștienți de faptul că aceste păreri, deși împrumută o formă publică (în calitate de exercițiu al unei libertăți publice), sunt fundamental condamnate să rămână opinii particulare. Nu ar exista, așadar, o opinie publică, pentru

[1] E.g. Philippe CHAMPAGNE, „La construction mediatique des 'malaises sociaux'", *Actes de la recherche en sciences sociales,* 90, 1991, pp. 64-75.

că nu există nici un singur public, ci o multitudine de audiențe sociale ale căror păreri pot fi distribuite, într-o situație dată, pe o curbă de opinii unimodală în formă de clopot[1].

Singura opinie autentică și reprezentativă a unei națiuni este opinia Parlamentului acelei națiuni. Nici intelectualii și nici presa nu pot pretinde că știu mai bine decât Parlamentul - oricât de dezamăgitoare ar fi prestația acestuia - ce crede o societate despre o anumită problemă politică. Riscul unei asemenea prezumții - asumat sistematic de presa românească - este ca mass-media, chiar dacă are dreptate într-o situație dată, sa devină o instituție antidemocratică.

Cultura locurilor comune

Pe de altă parte, se întâmplă că în România postcomunistă nu trec drept interpreți avizați (și, uneori, redutabili) ai politicii decât cei care se dedică analizei micro-politice. Renume de „analist politic" nu-și fac, de regulă, decât cei care se consacră interpretării sondajelor, lecturii rezultatelor alegerilor, comentariului (de regulă acid și anecdotic) al celui mai recent eveniment din viața politică, deslușirii relațiilor dintre partide și dintre politicieni, elucidării fenomenelor de corupție și denunțării abuzurilor autorităților și agenților publici. Reputație de „analist politic" nu dobândește, în cele mai multe cazuri, decât scriitorul, publicistul, eseisml și, mai rar, sociologul care etalează în mediile de informare câteva fărâme de cunoaștere empirică și mai ales dacă o face într-un regim stilistic vibrant.

Este drept că se remarcă pretutindeni o intruziune licită, un fel de drept de ingerință a nespecialiștilor în domeniul reflecției asupra politicului, fenomen generalizat care duce cu gândul la *isegoria* athenienilor epocii clasice. Democrația antică se întemeia pe libertatea și îndreptățirea oricui de a lua cuvântul înaintea tuturor în chestiuni care privesc pe toată lumea, în probleme care țin, cu alte cuvinte, de binele comun, de treburile publice, de politică. Căci, potrivit unui mit transmis de Protagoras[1], Zeus a distribuit tuturor oamenilor o competență politică egală, o virtute comună, o pricepere în treburile cetății ce nu presupune o specializare prealabilă, o „tehnică" specifică, deprinsă în urma unui lung exercițiu, așa cum solicită alte îndeletniciri umane (arhitectura, arta războiului, navigația etc).

Numai că această competență universală în domeniul politicii, care poate fi considerată drept un mit fondator al democrației, s-a dovedit, în cele din urmă, a nu fi de ordin cognitiv. Cu toate acestea, rațiunea modernă, ale cărei exigențe îl obligă pe specialist să-și declare incompetența în alte domenii decât cel pentru care s-a pregătit, îi cere nespecialistului, adică cetățeanului, oricare ar fi nivelul său de educație și de informație, să se pronunțe în treburile politice, să fie preocupat de politică[2]. Firește, cel căruia îi lipsește pregătirea politistului nu se va încuinenta pe tărâmul teoriei politice sau al analizei politice comparate, dar se va simți în largul său și îndemnat să-și formuleze opiniile la auzul cifrelor și procentelor unui sondaj ori înarmat cu ultima declarație de presă a unui ministru. Politicienii înșiși, eseiștii și jurnaliștii, ba chiar și cetățenii obișnuiți, se socotesc mult prea competenți în materie de politică pentru a putea realiza că politica, ca și filosofia, istoria sau dreptul, formează obiectul de studiu al unei discipline științifice.

Numai că, atunci când este vorba de știință, inclusiv de cea politică, ușurința de a scrie oricum și despre orice se dovedește a fi, în cele din urmă, doar celălalt nume al ignoranței. Așa cum este practicată în România post-totalitară, interpretarea politicii nu influențează politica și nici nu contribuie la maturizarea unei culturi politice democratice. Românii nu au încă o cultură politică comună, ci doar o cultură a locurilor comune.

[1] Giovanni SARTORI, *Elementi di teoria politica,* II Mulino, Bologna, 1987, pp. 197 sq.

[1] *Protagoras,* 322a-323a, in PLATON, *Opere,* I ed. P. Creția, C. Noica, trad. rom. Ș. Mironescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1975, pp. 437-438.

[2] Cf. analiza lui Giovanni SARTORI, *The Theory of Democracy Revisiled,* ChatamHouse, Chatam, N.J., 1987, pp. 106-107.

Discursul anti-antidemocratic

S-ar putea spune chiar că cel mai important moment din istoria intelectuală a democrației românești postcomuniste a fost apariția ziarului *România Mare* și, ulterior, înființarea partidului cu același nume, ambele promotoare ale unui discurs public ce utilizează în modul cel mai complet întregul inventar de locuri comune al naționalismului înțeles în cheie etnică și religioasă. Probabil că afirmația va părea mult mai puțin provocatoare după enumerarea câtorva din beneficiile majore pe care dublul eveniment din anul 1990 le-a adus în cele mai diverse sfere ale spațiului public.

Mai întâi, sute de studenți în istorie, științe politice, litere ori sociologie au beneficiat de un subiect gata făcut pentru lucrările lor de licență, pentru dizertațiile sau tezele de doctorat pe care le-au susținut în universități românești sau occidentale. Subiectul le-a dat nu numai ocazia de a argumenta „excepționalismul" acestei trăsături a vieții politice românești, dar și de a-și dovedi propriul atașament pentru valorile democratice.

Apoi, numeroși intelectuali, publiciști, ziariști, scriitori și istorici români și-au ales *România Mare,* chiar de la primul număr al acesteia, drept adversar prin definiție și prin incapacitate de autodefinire. Cum altfel să-ți probezi spiritul democratic, dacă nu criticând sistematic și necruțător tot ceea ce susține Corneliu Vădim Tudor (ca și alți prieteni ai săi politici și/sau culturali) în calitate de director de revistă și de președinte de partid? într-adevăr, datorită diversității orientărilor intelectuale și istoriilor personale ale conducerii sale, Frontul Salvării Naționale nu s-a pretat, în primii ani '90, decât la o utilizare ideologică bazată pe o distincție elementară și intuitivă între neo/cripto/ex-comuniști pe de o parte și anticomuniști pe de altă parte. în schimb, intrarea în scenă a Partidului România Mare a dus la constituirea, pe cale negativă, a unui bipolarism propriu-zis politic, ce-i opune pe democrați extremiștilor.

Desigur, marele beneficiar al acestui bipolarism a fost, la alegerile din 2000, Ion Iliescu, dintr-o dată candidat al tuturor „forțelor democratice" împotriva liderului radical-naționalist CV Tudor. Pe aceeași cale, Partidul Social Democrat s-a putut prezenta oarecum legitim drept marele partid al centrului democratic, drept singura mișcare politică capabilă să stăvilească ascensiunea electorală a extremismului. Prin aceeași mișcare, Uniunea Democrată a Maghiarilor și-a consolidat legitimitatea în ochii propriilor alegători și ai observatorilor străini. Cine ar putea nega că, atâta timp cât șovinismul românesc are o expresie politică semnificativă, minoritățile naționale trebuie să-și întărească capacitatea de reprezentare parlamentară a propriilor interese comunitare?

în sfârșit, Partidul România Mare și publicațiile sale constituie o resursă de legitimare democratică de neînlocuit nu numai pentru actori politici majori, de tipul președintelui Iliescu sau al PSD, dar și pentru o întreagă populație de autori de cărți, studii și rapoarte despre naționalism, ortodoxism, conspirație-nism, radicalism, antisemitism și alte maladii ce par să fi infectat corpul politic al românilor. Cel mai adesea, astfel de autori fac carieră universitară, dobândesc reputație intelectuală ori obțin finanțări internaționale pentru proiecte de cercetare din simplul motiv că România Mare (partidul, publicația și ideile pe care acestea se bizuie) există. în absența ei, toți cei care și-au făcut o meserie din lectura critică a discursurilor ținute și susținute de alții ar dispărea subit din orizontul atenției publice.

Aș fi înclinat să spun că, în România, teoreticienii și exegeții democrației sunt o raritate, după cum tot atât de rar se găsesc și politicieni inspirați, în practica guvernamentală sau în opoziție, de valori democratice. Societatea românească abundă însă în politicieni, ziariști și intelectuali care condamnă și se opun discursului radical și extremist de tip național ist. Ei trec, în proprii lor < "hi și în cei ai publicului, drept democrați printr-o dublă negație, adică numai în măsura în care se manifestă ca anti-antidemocrați. în politica românească, discursul naționalist pare deci a fi indispensabil. Fără el, prea puțini politicieni, intelectuali și jurnaliști ar mai avea prilejul să-și arate devotamentul pentru democrație.

Discursul naționalist nu se dovedește a fi doar indispensabil. El este totodată și inevitabil. Societăți occidentale cu un îndelung exercițiu al democrației (sau măcar mai lung decât cel românesc), precum cea americană, franceză, nord-italiană, flamandă sau

austriacă nu numai că nu l-au putut elimina sau măcar izola, dar sunt nevoite chiar să-i facă loc în guverne, parlamente, primării, presă și universități. Faptul, neplăcut în sine, nu este neapărat îngrijorător, atâta vreme cât discursurile democratic, civic și liberal au rădăcini înfipte adânc în țesutul intelectual și politic al societăților respective. în asemenea societăți, discursul național este cel care parazitează și distorsionează temele democratice, civice și liberale, apărând în marginea lor și ori de câte ori sistemul democratic nu se grăbește să-și țină promisiunile sau nu o face în mod convingător.

Dimpotrivă, în România, discursul democratic devine dominant în marginea extremismului și printr-un efect de parazitare a discursului naționalist. Foști ofițeri de securitate, foști activiști, scriitori și ziariști comuniști ori, pur și simplu, foști anonimi al căror intelect n-a fost niciodată vizitat dc vreo idee sunt împinși de mecanica confruntării cu radicalismul României Mari către un centra intelectual și politic cc-i transformă, după caz, în democrați, în liberali și în conștiințe civice.

în politica și în cultura românească, democrat autentic devine mai ales cel care denunță discursul naționalist, cel care se arată îngrijorat de succesul electoral al naționalismului, cel care se recomandă ca adversar al lui CV Tudor și al celor care împărtășesc convingerile acestuia. Lipsită în anii comunismului de o opoziție ori măcar de o disidență intelectuală coerentă și sistematică, care să fi putut juca rolul unui pedagog autonom al democrației, societatea românească posteomunistă a fost constrânsă să inventeze limbajul și temele democratice prin tehnica contrastului cu discursul naționalist antidemocratic. Cu acest titlu, calitatea democrației românești rămâne încă dependentă de vigoarea extremismului. Dacă într-o bună zi acesta ar dispare, democrația însăși ar fi amenințată. Cum ar mai putea dovedi atunci cei mai mulți dintre politicieni și intelectuali, care împărtășesc cu CV Tudor adeziunea biografică la comunismul anilor '80, că sunt cuceriți definitiv pentru democrație?

CAPITOLUL I

Comunismul ca etica a iresponsabilității

Un monopol leneș

In calitate de bun simbolic, comunismul românesc a fost abordat, de regulă, dintr-o singură perspectivă metodologică: demitizarea. Cu alte cuvinte, reeonstniirea producției ideologice realizate și consumate în totalitarism este privită ca o întreprindere de tip deconstructiv și se bucură de toate onorurile pe care o anumită cultură le acordă - sau le refuză - spiritului critic.

Mă întreb însă dacă analiza care, de câteva decenii, și-a fixat ca obiect istoric sistemul de reprezentări simbolice și imaginarul ideologic al regimurilor totalitare de tip sovietic nu a generat, la rândul ei, o serie de stereotipuri interpretative. întrebarea devine aproape neliniștitoare acum, când studierea comunismului este, cel puțin pentru istoria și știința politică din Estul european, o operațiune intelectuală lipsită de riscuri politice, dacă nu chiar, în unele cazuri nu întru totul izolate, un fel de revanșă morală. Nu suntem oare noi înșine în situația de a investiga comunismul cu ajutorul unor instrumente conceptuale și metodologice atinse uneori de umbra ideologiei și a gândirii mitice? Mai grav încă, nu ne lăsăm cumva prinși în capcană de temele pe care comunismul le-a fabricat și, schimbând doar termenii și sensul demonstrației, le folosim cu seninătate în continuare, cu relativă bună credință și cu sentimentul că nu facem altceva decât să destrămăm vălul de iluzii care ne acoperă trecutul?

Pe scurt, există oare instrumente conceptuale cu ajutorul cărora operează atât logocrații regimurilor comuniste, cât și criticii acestor regimuri? Să fie oare vorba, și pe acest plan, de un

triumf perfid şi postum al comunismului care ne obligă să-l privim în oglinda pe care şi-a pregătit-o singur din vreme?

Totalitarismul ca monopol

Deşi posteritatea comunismului românesc pare să fie caracterizată de o reprezentare aproape generală a trecutului apropiat sub specia totalitarismului, în mod paradoxal, această unanimitate intelectuală nu este însoţită (aşa cum s-a întâmplat de exemplu în societatea germană, mai întâi sporadic, imediat după cel de-al doilea război mondial, apoi sistematic la două decenii după căderea nazismului) de formularea - în primul rând etică, nu neapărat şi politico-juridică - a unei „probleme a vinovăţiei" *(Die Schuldfrage[1]),* întemeiată pe certimdinea că „fiecare om este co-responsabil pentru modul în care este guvernat"[2]. De aceea, felul în care experienţa socială şi individuală a celor cincizeci de ani de comunism este reflectată, prelucrată şi valorificată la nivelul memoriei colective s-ar fi cuvenit să constituie, problema etică centrală a societăţii româneşti posteomuniste.

în ciuda acestei evidente dislocări a eticului de politic, totalitarismul rămâne probabil obiectul ideal înjurul căruia poate lua fiinţă - aşa cum doreşte Albert O. Hirschman - o ştiinţă social-morală, „în care consideraţiile morale nu sunt reprimate sau lăsate deoparte, ci sunt sistematic amestecate în discuţia analitică fără nici un sentiment de culpabilitate cu privire la lipsa lor de integrare, în care s-ar trece de la predică la dovadă tot atât de des pe cât de lesne, în care consideraţiile morale nu ar fi introduse pe furiş, nici exprimate inconştient, ci expuse pe faţă"[3].

[1] Dezbaterea, care în Germania nu a avut loc cu adevărat decât începând cu anii '60, a fost deschisă de cartea omonimă din 1946 a lui Karl JASPERS, parţial tradusă în româneşte de G. Purdea, *Texte filosofice,* Editura Politică, Bucureşti, 1986, pp. 34-80.

[2] ÎB1DEM, p. 37.

[3] Albert O. HIRSCHMAN, „Morality and the Social Sciences: ADurable Tension", in Robcrt N. BELLAH, Paul RABINOW, William M. SULLIVAN, Norma HAAN, editors, *Social Science as Moral Inquiry,* Columbia University Press, New York, 1983, p. 31.

Studiul totalitarismului, indiferent dacă cheia sa de lectură este economică sau politică, se găseşte aproape inevitabil prins între două ispite: pe de-o parte, empirismul, iar de cealaltă parte, moralismul. Intre expunerea neutră şi adesea lipsită de inspiraţie a evenimentelor şi a cifrelor şi discursul mişcător despre memorie şi suferinţă a fost rareori identificat un echilibru convenabil. Dovada pare să excludă predica, iar predica nu socoteşte necesar să recurgă la dovezi.

Dintr-o perspectivă economistă oarecum elementară, totalitarismul poate fi descris ca monopol politic al unui partid unic[1]. Se presupune, îndeobşte, că întregul proces de producţie, circulaţie şi distribuţie a bunurilor simbolice din sfera socială era controlat, riguros şi centralizat, de către Partidul Comunist. Potrivit modelului marxist al monopolului, această dominaţie monopartizană ar fi avut sarcina de a înscrie în contul ierarhiei comuniste un profit politic maxim şi exclusiv. Pentru realizarea acestui profit, partidul unic[2] era ţinut să împiedice atât încercările de abandon, cât şi formele de protest.

O astfel de caracterizare a totalitarismului ca monopol politic agresiv şi exploatator are, mai degrabă, o valoare omiletică. Ea introduce, pe cale de consecinţă, tema neputinţei de a rezista la opresiune şi este menită să şteargă diferenţa esenţială dintre supunere şi susţinere. Avem de-a face, aşadar, cu un fel de morală răsturnată al cărei rost este strict justificativ. Moralizarea excesivă la care este supus totalitarismul după prăbuşirea sa are rolul de a face uitată lipsa oricărei dimensiuni etice a comportamentelor sociale din totalitarism.

Modelul **hirschmanian**

Cum poate fi înscrisă o atare observaţie ce adoptă, inevitabil, tonul unei predici, într-o argumentaţie atentă la dovezi? Exami-

[1] Michael WALLER, *The End of the Communisi Monopoly,* Manchester University Press, Manchester and New York, 1993.

[2] Ghita IONESCU, *77ie Polilics of the European Communist States,* Weidenfeld andNicolson, London, 1967, p. 42, atrage atenţia asupra contradicţiei formale conţinute de formula *partid unic:* etimologic, partidul împarte, divide, nu reprezintă, prin definiţie, decât un segment al societăţii.

narea faptelor şi recursul la conştiinţa pot oare coabita ca elemente ale unui demers ştiinţific? Nu numai ştiinţa social-morală întrevăzută de Hirschman sugerează posibilitatea unei astfel de conlocuiri, dar şi aplicarea modelului monopolului leneş şi a paradigmei complementare *abandon/protest* la experienţele istorice succesive ale totalitarismului şi postcomunismului[1]. Hirschman însuşi evoca monopolul partidului unic ca teren de încercare a teoriei sale, iar în 1993 îşi reformula ipotezele din 1970 în lumina analizei la care supusese căderea comunismului şi reorganizarea autorităţii politice în Europa centrală şi de est[2]. Teza centrală a reflecţiei lui Hirschman ar putea fi rezumată astfel: o organizaţie economică sau politică ale cărei produse sau prestaţii cunosc un declin se confruntă cu două tipuri de atitudini posibile din partea consumatorilor, respectiv ale membrilor ori susţinătorilor. Abandonul, defecţiunea, părăsirea companiei sau a organizaţiei este prima atitudine *(exit), A* doua atitudine imaginabilă *(voice)* este protestul, reacţia critică, luarea de poziţii în sânul organizaţiei faţă de care consumatorul sau susţinătorul nutreşte încă, în ciuda declinului, un anumit tip de loialitate care îl împiedică să o abandoneze.

Firesţe, un asemenea model exemplar al comportamentului economic sau politic este valabil cu precădere în sisteme concurenţiale: economia de piaţă, respectiv democraţia pluralistă. Numai în asemenea conjuncturi, abandonul sau protestul îşi pot îndeplini cu claritate funcţia, aceea de a atrage atenţia asupra declinului şi de a impune, eventual, din partea conducătorilor organizaţiei, luarea de măsuri pentru îndreptarea situaţiei.

In realitate, după cum au observat Brian Barry[3] şi Hirschman însuşi, alegerea între abandon şi protest are rareori un caracter net şi raţional. Fiecare dintre cele două atitudini presupune un număr

[1] Albert O. HIRSCHMAN, *Exit, Voice. andLoyalty. Responses lo Decline in Firms, Organiza tio ns, and States,* Harvard University Press, Cambridge, Mass. and London, 1970.

[3] IDEM, „Exit, Voice and the Fate of the German Democratic Republic. An Essay in Conceptual History", *WorldPolilics,* 45, 1993, pp. 173-202.

[2] Brian BARRY, recenzie la Albert O. HIRSCHMAN, *Exit, Voice, and Loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizalions, and States,* Harvard University Press, Cambridge, Mass. and London, 1970, in *British Journal of Politicul Science,* 4, i974, pp. 79-107.

de variante care au darul de a reduce drastic capacitatea de autoreglare a sistemului. Ne putem astfel închipui o plecare în linişte a consumatorilor ori a susţinătorilor, abandon discret şi uneori insesizabil ce nu induce imediat şi nemijlocit o reacţie dc îndreptare din partea administratorilor organizaţiei aflate în declin. După cum poate fi imaginată şi o tăcere fără abandon, adică o nemulţumire care nu se exprimă prin forme explicite de protest, resemnarea fiind, mai ales în sistemele politice, fie una din manifestările „slabe" ale loialităţii, fie semnul tacit al unei asumări a neputinţei.

Poate fi evocată, în al treilea rând, şi o îngemănare a celor doua atitudini exemplare: paradigma *exit* poate fi însoţită şi prelungită de contestare atunci când nu se epuizează în simplul gest de abandon, ci ia forma protestului formulat din exterior. Acesta nu mai are însă evidenta funcţie de autoreglare pentru că mesajul pe care îl transmite organizaţiei nu mai este de natură să-îi evidenţieze decăderea, ci să marcheze o defecţiune în ordinea loialităţii care, în ultimă instanţă, poate provoca un efect contrar stopării declinului, printr-o reacţie defensivă şi autojustificativă a administratorilor: am fost abandonaţi, ar putea spune aceştia, nu pentru că organizaţia este prost condusă, ci pentru că susţinătorii ci nu sunt capabili dc fidelitate.

întrebarea cea mai tulburătoare ce poate fi adresată acestui model priveşte, desigur, valabilitatea lui în sistemele economice şi politice neconcurenţiale. Cum funcţionează oare dialectica *exi t/voi ce* într-un regim de monopol, ce pare să blocheze mecanismele ce fac posibilă atât plecarea, cât şi contestarea? în acest punct, Hirschman propune o revizuire radicală a definiţiei tradiţionale a monopolului. Ortodoxia economică (şi nu numai cea de filiaţie marxistă) îşi reprezintă, de regulă, monopolul sub specia unei organizaţii omnipotente, „de pradă", care, prin controlul absolut al producerii, circulaţiei şi desfacerii anumitor bunuri, urmăreşte o maximizare nemiloasă a profitului.

Dimpotrivă, afirmă Hirschman, monopolurile sunt de obicei relaxate, lipsite de ambiţii, neglijente şi ineficiente. Cu acest titlu, „monopolurile leneşe" *(lazy monopol ies)*[1] nu numai că nu

[1] Albert O. HIRSCHMAN, *Exit, Voice, andLoyalty,* pp. 57-60.

împiedică abandonul şi contestarea, dar le şi admit în anumite limite prin favorizarea apariţiei unei concurenţe periferice. Tocmai pentru a-şi putea conserva ineficienta şi incuria, monopolurile cedează porţiuni marginale de piaţă unor organizaţii concurente, pentru a permite celor mai activi şi exigenţi consumatori să părăsească serviciile monopolului şi să-şi satisfacă în afara acestuia nevoia de calitate. Pe această cale, asemenea consumatori activi şi pretenţioşi nu vor mai constitui, în cadrul organizaţiei dominante, o potenţială sursă de contestare. Monopolul va continua în schimb să domine o masă de consumatori „slabi", adică nepretenţioşi şi lipsiţi de iniţiativă. Simplu spus, un monopol leneş preferă să suporte abandonul limitat al unui număr restrâns de consumatori unei confruntări cu posibilitatea naşterii unui curent masiv de contestare din interior.

între **abandon si protest**

Citit dintr-o astfel dc perspectivă hirschmaniană, totalitarismul este în măsură să producă suficiente dovezi cu privire la caracterul „leneş" al organizării de tip monopolist a autorităţii politice.

Abandonul nu a fost niciodată o atitudine exclusă cu adevărat şi până la ultimele consecinţe dc către regimul totalitar. El a fost chiar organizat - sistematic, cu bună ştiinţă şi în proporţii semnificative - în Uniunea Sovietică în anii '20, când internarea anticomuniştilor în insulele Solovki era o soluţie de eliminare a opoziţiei folosită simultan cu posibilitatea oferită diverselor categorii şi persoane ostile proiectului leninist de a se exila la Berlin sau Paris. în România anilor '50, sioniştilor le-a fost îngăduită, dacă nu chiar organizată plecarea. Apoi, în anii '70 şi '80, etnicii germani sau evrei, ca şi grupurile de neoprotestanţi disidenţi s-au bucurat de acelaşi tratament. în anumite conjuncturi, totalitarismul a preferat apelul la *exit* recursului la represiune. Soljcniţân şi Bukovski în Uniunea Sovietică, Paul Goma şi- Vlad Georgcscu în România sunt exemple în care regimul monopolist s-a dovedit mai degrabă „leneş" decât agresiv, permiţând unor personalităţi care-l stânjeneau prin poziţia lor contestatară să părăsească sistemul. în asemenea conjuncturi,

utilizarea forţei represive a fostjudecată ca fiind mai costisitoare, în ordine simbolică, decât deblocarea parţială a formulei *exit.* Or, un asemenea calcul nu şi-l poate permite decât un monopol relaxat şi indolent, care preţuieşte mai mult conservarea poziţiilor administratorilor săi decât asigurarea unei exploatări absolute a tuturor resurselor disponibile[1].

Contestarea *(voice)* a fost, la rândul ei, o atitudine ce nu a dispărut pe de-a-ntregul sub regimul totalitar. în măsura în care nu poate fi gândit în afara unei matrice a modernităţii, adică a dialecticii dintre contractualism şi dominaţie, totalitarismul comunist a inclus contestarea democratică şi disidenţa în propria reţetă, ca fenomene structurale de tip endogen. Nu ar fi însă atât vorba despre protestul făţiş şi explicit, comportament social care, deşi înscris în însăşi natura comunismului, a fost greu tolerat de instituţiile totalitare, provocând o replică sistematică de factură violent-represivă. Totuşi, pentru ca portretul totalitarismului să fie riguros complet, ar trebui luate în calcul şi cele câteva perioade de timp în care diferitele regimuri comuniste nu numai că au acceptat oficial să se supună criticii interne, dar chiar au incitat, pe termen scurt, apariţia licită a unor asemenea luări de poziţie. Epoca celor „o sută de flori" în China populară, primăvara de la Praga şi reformismul maghiar de la sfârşind anilor '80 sunt exemplele cele mai cunoscute ale unei situaţii rare, în care totalitarismul îşi organizează explicit propria contestare.

Ne putem întreba însă dacă supuşii şi susţinătorii totalitarismului ca monopol politic nu au adoptat o strategie de tip *voice* mai discretă şi, pe termen lung, cu mult mai eficientă decât protestul, în măsura în care această strategie a împrumutat forma loialităţii. Cum se explică, în cazul totalitarismului românesc, trecerea spectaculoasă de la marxismul şi internaţionalismul anilor '50 la „neo-poporanismul" anilor '80, ale cărui formule naţional-populistă sau social-populistă subzistă încă în ideologiile de tranziţie ale erei posteomuniste[2]?

[1] Andrei PLEŞU, „Intellectual Life under Dietatorship", in Antoaneta TĂNASESCU, editor, *Ten Steps Closer to România,* The Rovnanian Cultura! Foundation, Bucharest, 1999, pp. 227-230 vorbeşte despre imperfecţiunea răului manifestată sub forma unei suspendări aleatorii a constrângerilor.

[2] Attila ÂGH, *The Polilics of Central Europe,* Sage, London and Thousand Oaks, 1998, pp. 62-69.

Se poate lesne constata, în ultimele două decenii ale regimului, dispariţia aproape completă nu numai a referinţelor explicite la „clasicii marxism-leninismului", dar şi abandonul implicit al instrumentelor de analiză socială propuse de aceştia. Succesiunii claselor şi dialecticii luptei dintre acestea le sunt substituite continuitatea neîntreruptă pe teritoriul său naţional şi aspiraţia către progres, dezvoltare şi independenţă a poporului. Purtătorul sensului istoriei locuieşte astfel la o adresă total diferită de cea la care obişnuia să îl caute tradiţia marxismului oficial. Clasa muncitoare şi „detaşamentul ei de avangardă", Partidul comunist, nu mai aveau dreptul, în anii '70 şi '80, la o istorie proprie, existenţa lor fiind canonic topită în istoria atotcuprinzătoare, organică şi premonitorie a poporului român.

Modelul hirschmanian este în măsură să sugereze o ipoteză explicativă a aceshii fenomen. Generaţia de militanţi marxişti şi internaţionalişti cu origini şi experienţe sociale precumpănitor proletare, care a condus Partidul în anii '40 şi '50, a fost înlocuită masiv, începând cu intervalul 1964-1968, de noi efective de activişti şi susţinători de extracţie rurală pentru care marxismului internaţionalismul nu mai erau referinţe intelectuale spontane'şi obligatorii. într-adevăr, misiunea, rămasă imposibilă până la capăt, a totalitarismului a fost aceea de a instituţionaliza zelul revoluţionar al epocii de ascensiune în practicile birocratice ale unui sistem politic funcţional[1]. Administratorii monopolului şi-au lăsat astfel modificată linia ideologică sub presiunea ocultă şi difuză a unei „luări dc cuvânt" *(voice)* în cadrul partidului care nu a îmbrăcat însă o formă contestatară. A susţine partidul, a-i deveni membru pentru a-l schimba din interior a fost, în chip aproape explicit, deviza valului de adeziuni, în special din rândul intelectualilor, din 1968. Evoluţia Partidului Comunist Român furnizează o mărturie incontestabilă asupra modului în care, prin ritualizarc şi prin pierderea caracterului său instrumental, o ideologie totalitară se transformă într-o practică administrativă[2].

[1] V. Ciirl BECK, „Bureaucracy and Political Development in Eastern Europe", in Joseph LAPALOMBARA, editor, *Bureaucracy and Political Development,* Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1963, pp. 292-297.

[2] Clement H. MOORE, „The Single Party as Source of Legitimacy", in Samuel P. HUNT1NGTON, Clement H. MOORE, editors, *Authoritarian Polilics in Modern Socіely. The Dynamics of Eslablished One-Parly System,* Basic Books, New York and London, 1970, p. 65.

La capătul istoriei sale, monopolul totalitar a ajuns, în România, de nerecunoscut pentru primii săi gestionari. în mod aproape curios, supravieţuitorii primei generaţii de militanţi comunişti care a preluat puterea au fost nevoiţi să adopte forma protestului pentru a-şi face auzită vocea în cadrul partidului. Cc altceva este *Scrisoarea celor şase,* târzie ridicare a glasului împotriva „deviaţiei" ceauşiste din partea unor ierarhi comunişti ai epocii Gheorghiu-Dej, dacă nu dovada faptului că marxiştii internaţionalişti ai anilor '50 deveniseră o categorie minoritară şi marginală în sânul monopolului partizan?

Concurenţii loiali ai comunismului

Cert este faptul că nici abandonul şi nici contestarea, în formele complexe pe care le-au cunoscut sub comunism, nu se numără printre factorii care au ameninţat cu adevărat soliditatea totalitarismului ca monopol leneş, ducând în final la prăbuşirea acestuia. Totalitarismul românesc, dincolo chiar de mecanica *exit/voice* pe care a tolcrat-o sau chiar, la răstimpuri, a organizat-o, a permis existenţa periferică a unui anumit număr de concurenţi ideologici, cu condiţia ca aceştia să observe o neutralitate favorabilă administratorilor sistemului.

Biserica Ortodoxă a putut astfel ocupa o nişă protejată de intruziuni la marginea ordinii socialiste, de unde a exercitat asupra anumitor segmente sociale o influenţă considerabilă. La rândul său, „fenomenul Păltiniş" a influenţat o parte a intelectualilor şi a dat naştere unei producţii culturale în aparentă divergenţă cu linia oficială. Uniunea Scriitorilor a pretins şi ea, *post factum,* că a funcţionat, fie şi la o scară redusă, ca un loc alternativ de producere şi reproducere a bunurilor simbolice[1]. Desigur, existenţa unor asemenea „organizaţii" concurenţiale

[1] V. de pildă Vladimir TISMANEANU, „Romanian Exceptionalism? Democracy, Ethnocracy and Uncertain Pluralism in Post-Ceauşescu România", in Karen DAWISHA, Bruce PARROT, editors, *Polilics, Power, and Struggle for Democracy in Soulh-Eust Europe,* Cambrige University Press, Cambridge and New York, 1997, p. 414

marginale[1] a fost îngăduită sau chiar suscitată de regim pentru că acestea îşi blocau aderenţii într-un simulacru dc *exit* care îi împiedica să recurgă la *voice* pentru a-şi exprima diferenţa. Această relaţie ambiguă între monopolul leneş şi concurenţii săi „oficiali" explică faptul că „insulele de societate civilă" ce au subzistat în totalitarism nu au fost cauza prăbuşirii sale. Periferia nu a devenit niciodată suficient de semnificativă pentru a putea pune în cauză monopolul partidului unic, oricât de ineficient ar fi fost acesta.

Dovada peremptorie a acestei incapacităţi a concurenţilor periferici de a submina monopolul politic totalitar este produsă de Hirschman în studiul pe care îl consacră postcomunismului est-german[2]. După ce totalitarismul a expirat, „societatea civilă" nu s-a arătat capabilă, în România, ca şi în Germania de est, să determine ca, la nivel macro-social, opţiunea *voice* să prevaleze asupra opţiunii *exit.*

Abandonarea sistemului în favoarea modelelor economice şi politice occidentale a fost într-atât de completă, încât nici o voce care să ceară reorganizarea regimului comunist nu a avut răgaz să se facă auzită. Comunismul a fost pur şi simplu părăsit şi nu transformat, fie chiar şi în contrariul său. Altfel spus, vidul de putere a fost proclamat înainte ca cineva să înţeleagă despre ce fel de putere este vorba şi cum poate fi modificată dinamica ei.

Supravieţuirea sub totalitarism a unor islands of separateness tolerate a fost constatată încă de Cari J. FRIEDERICH, Zbignew K. BRZEZINSKI, *Toialilarian Dictatorship and Autocracy,* Harvard University Press, Cambridge Mass., 1956, p. 279.

[2] O circumstanţiere istorică a modelului hirschmanian la Sandrine KOTT, *Le commimisme au quoddien. Les enlreprises d'Elat dans la sociele est-allemande,* Belin, Paris, 2001, pp. 182-197.

Cultura unanimităţii

Sub comunism, spaţiul public nu s-a alcătuit şi nu a funcţionat ca un spaţiu pus în comun de către cetăţeni în urma unui act liber de voinţă, ci, într-o manieră oarecum hobbcsiană, asemeni unui spaţiu creat de „suveran", adică de Partidului Comunist, în propriul său avantaj şi pentru folosinţa sa exclusivă.

Cenzura - în calitatea ei de instituţie totalitară de control social - a reprezentat una din procedurile fundamentale puse în lucru de regimul comunist românesc în vederea constituirii unui spaţiu public unificat şi a unei culturi comune. în practică, cenzura instituţionalizată a jucat, simultan, două roluri: unul negativ, acela de a interzice, epura şi expurga, şi unul pozitiv, acela de a crea, prin selecţie ideologică, un „front literar", un „front istoric", un „front ştiinţific" etc. Aşadar, funcţia majoră a cenzurii a fost, probabil, aceea de a produce noi elite potrivit unui canon ideologic stabilit de suveran. în termeni istorici, este mai puţin important faptul - fără îndoială dureros în momentul producerii sale - interzicerii anumitor autori, al eliminării publice a anumitor opere, cât cel al promovării altor autori şi a altor opere drept model exemplar.

Cu acest titlu, elitele formate şi consacrate sub regimul cenzurii totalitare aparţin global - dincolo de voinţa lor explicită si indiferent de iluziile pe care le vor fi nutrit cu privire la propriile merite sau la abilitatea lor de a înşela vigilenţa nu întotdeauna inteligentă a cenzurii - spaţiului gestionat de suveranul comunist.

Asentimentul prin cultură

Una din operațiunile cu cel mai înalt randament ale comunismului românesc a fost aceea de a produce elite intelectuale - elite loiale, dacă nu de-a dreptul partizane - într-o societate în care, în mod tradițional, *intelligentzia* avusese un loc destul de mediocru și căi de promovare aleatorii. Astfel, la sfârșitul anului 1964,42% din personalul academic de toate gradele și 54% dintre profesorii secundari erau înscriși în Partidul Comunist, în vreme ce, în 1969, muncitorii industriali reprezentau, în funcție dc ramură, doar între 27 și 39% din membrii de partid[1].

După 1989, aceste elite care-și dobândiseră statutul și notorietatea sub totalitarism și cu ajutorul mijloacelor de producție culturală administrate de cenzură[2] au încercat să-și reinventeze legitimitatea.

Tema rezistenței prin cultură a devenit astfel, încă din primele momente ale postcomunismului, un loc comun de importanță strategică pentru supraviețuirea elitelor culturale formate și promovate sub regimul totalitar[3]. Redusă la expresia ei cea mai elementară, tema este ne-politică, dacă nu chiar anti-politică și, cu acest titlu, se înscrie într-un soi de resuscitare perversă a motivului maiorescian al autonomiei esteticului. Cine făcea cultură - sau știință ori cercetare - adevărată nu ar fi putut fi, *ipso fado,* decât anticomunist. Fiecare operă autentică ar fi reprezentat de fapt un fel de sfidare implicită la adresa regimului.

[1] Trond GILBERG, „România: in Quest of Development", in Ivan VOLGYES, editor, *Politicul Sociulizution in Eastern Europe. A Comparative Framework,* Praeger, New York and Washington and London, 1975, p. 155. Spre comparație, la jumătatea anilor '60, 50% din personalul academic sovietic era înscris în PCUS, T.H. RIGBY, *Communist Purty Membership in the USSR, 1917-1967,* Princeton University Press, Princeton, N.J., 1968, p. 444. Se vede că Partidul Comunist Român a reușit în două decenii o mobilizare a intelectualilor pentru care partidul frate sovietic a muncit jumătate de secol.

[2] V. în același sens observațiile despre negocierea cu cenzura ale lui Dan LUNGU, *Construcția identității într-o societate totalitară,* Junimea, Iași, 2003, pp. 178-185.

V. dosarul de mărturii cules de Lidia VIANU, editor, *Censorship in România,* Centrai European University Press. Budapest, 1998.

De aceea, toate operele de valoare create sub comunism nu ar trebui astăzi judecate, împreună cu autorii lor, drept producții ale epocii comuniste, ei ca rezultat al unei mișcări colective de rezistență subtilă și non-violentă la comunism.

Este adevărat că o asemenea poziție ar putea fi îndreptățită, de exemplu, de o remarcă atribuită lui Benedetto Croce, potrivit căruia un bun comentariu la versurile lui Petrarca reprezenta un gest de opoziție față de fascism[1]. Pe de altă parte însă, Karl Jaspers observa, imediat după terminarea războiului[2], că mulți intelectuali germani care, urmărind dobândirea anumitor avantaje sociale și simbolice, colaboraseră într-o primă fază cu statul național-socialist, distanțându-se apoi dc acesta prin asumarea anumitor rezerve în sfera privată, s-au considerat, după prăbușirea regimului, drept victime ale acestuia, pretinzând săjoace, cu acest titlu, un rol important în perioada postbelică. Vinovăția acestei categorii de intelectuali, cercetători, artiști și universitari, care socotesc că în propriile lor domenii de competență au creat bunuri spirituale de valoare și au păstrat autenticitatea tradiției culturale naționale constă în aceea că modul lor de gândire este - prin refuzul clarificării de sine și al neacceptării co-rcsponsabilității politice - identic cu cel al partidului nazist[3].

Analiza lui Jaspers poate fi integral aplicată cazului posteomunist în general și celui românesc în particular. Celor care pretind că au rezistat prin cultură li se poate spune, împreună cu gânditorul german, că nu s-au bucurat decât de „libertatea bufonului" și că nu au făcut decât să întrețină vreme de cincizeci de ani „o iluzie convenabilă conducerii"[4]. Afirmația lui Croce

[1] Norberto BOBBIO, *Autobiografia,* a cura di Alberto Papuzzi, Laterza, Roma-Bari, 1999, p. 33.

[2] Karl JASPERS, ***Texte filosofice,*** trad.rom. G. Purdea, Editura Politică, București, 1986, p. 69.

[3] IBIDEM, p. 70.

[4] IBIDEM, p. 69. La drept vorbind, cartea lui Karl Jaspers din 1946. *Die Shuldfruge,* ar trebui pur și simplu „plagiată": cuvântul *german* înlocuit cu *român, război* cu *gulag* și *nazism* cu *comunism,* pentru a obține o descriere aproape exactă a peisajului moral al totalitarismului și tranziției românești. Cf. Karl JASPERS, *Die Schuldfrage. Fur Volkermord gibl es keine Verjähruiig,* Piper Verlag, Munchen, 1979, pp. 19-59.

este, în ceea cc-o privește, inaplicabilă, pentru că filosoful napolitan a evitat explicit să creeze o asemenea iluzie, fiind unul din cei doar trei universitari italieni, din mai multe mii, care au refuzat să presteze jurământul de credință față de regimul fascist[1].

Rezistența prin cultură pare o formulă lipsită de orice sens politic și moral atâta timp cât întreaga cultură a celor cinci decenii de totalitarism a fost, aproape fără rest, produsul ideologiei și al mecanismelor variabile, dar implacabile ale cenzurii. In ultimă instanță, „a face cultură" nu a constituit o formă de rezistență, ci una de participare, o participare la dinamica spațiului public comunist. Dimpotrivă, ar fi poate mult mai nimerit să vorbim despre un asentiment prin cultură. Cenzura a fost unul din instrumentele prin care regimul a stârnit și a alimentat „pasiunea pentru unanimitate" caracteristică societăților totalitare[2].

Așadar, s-ar putea spune că, în cultura totalitară, cenzura a îndeplinit funcția de observator politic unic. In orice situație, ea asigura vizibilitatea actorului cultural: fie pe lista autorilor interziși, fie pe cea a autorilor editați. Nici un scriitor nu trecea nebăgat în seamă. Cenzura stabilea cine trebuia să devină vizibil pentru societate și cine urma să rămână vizibil doar pentna proprii ei funcționari și pentru suveranul care le dăduse această însărcinare.

Nimeni nu trece neobservat

Din această perspectivă, obiectivul cenzurii nu a fost numai acela de a stabili cine nu publică și ce nu se citește, ci, în egală

[1] Articolul Luciei DRAGOMIR, „Les limites de l'espacc litteraire roumain dans les annees '60 et '70. Paul Goma et Alexandru Ivasiuc entre litterature et politique", in Alexandra IONESCU, Odette TOMESCU-HATTO, sous la direction dc. *Politique el soclete dans la Roumauie contemporaine,* L'Harmattan, Paris, 2004, pp. 51-72, pune în oglindă două tipuri opuse de raportare a scriitorului la politică: Paul Goma refuză, cu prețul propriei marginalizări în câmpul literar, să mai facă jocul cenzurii. în vreme ce Alexandru Ivasiuc alege dubla identitate a jocului negocierii cu cenzura. Cu acest titlu, doar primul dintre ei. Goma. respinge iluzia asemeni lui Croce și scapă de sentința lui Jaspers.

[2] Cari J. >RIEDERICH, Zbignew K. BRZEZINSKI, *Tolalitarian Diclutorsliip and Aulocracy,* p. 16.

măsură, de a hotărî cine urmează să publice și ce tip dc literatură urmează să fie citită de către români.

Pentru că prezența în spațiul public - înțeles ca spațiu privat al suveranului - era inevitabil precedată dc cenzură. Nimeni nu putea spera să pătrundă în acest spațiu și să se bucure dc avantajele de notorietate oferite de el, rămânând, în același timp, invizibil în ochii cenzurii. Spre deosebire de spațiul public modern și liberal, în care notorietatea poate coexista cu ignorarea pentru că autonomia observatorului este acceptată, în spațiul public comunist, nimeni nu putea trece neobservat. O anecdotă culeasă în Germania de est[1] atribuie unui înalt demnitar dc partid constatarea potrivit căreia scriitorii ar trebui să fie fericiți pentru că au șansa de a trăi într-o țară socialistă în care literatura e luată în serios și fiecare rând scris e citit cu infinită atenție.

Avem astfel de-a face cu un spațiu de factură premodernă, în care fiecare are un loc al său, în care poate fi pus la locul său, dar în care acest loc nu i se poate refuza[2]. Modernitatea îți îngăduie să treci pe cineva cu vederea, să te prefaci că nu îl iei în seamă, să te comporți ca și cum acest cineva nu există. în schimb, Vechiul Regim, ca și totalitarismul, nu admit invizibilitatea socială și etică a nici unuia dintre membrii societății.

De altfel, în România a lipsit cu desăvârșire contra-exemplul pe care, în alte societăți, l-a constituit individualismul civic și critic al „disidenților". Lăsând de-o parte manifestări ce pot intra, tipologic, în categoria „revendicări sindicale", precum cele din 1977 în Valea Jiului ori din 1987 dc la Brașov[3] sau revoltele izolate ale lui Gheorghe Calciu și Doina Cornca, singura schiță de mișcare civică condusă de intelectuali cât de cât semnificativă

[1] Klaus von BEYME, *Transition lo Democracy in Easlern Europe,* Macmillan Press, London and New York, 1996, p. 35.

[2] Michael WALZER, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality,* Basic Books, New York, 1983, pp. 250-253.

[3] Despre ambiguitatea represiunii mișcării de la Brașov, v. dosarul evocat de Carmen GONZALEZ ENRIQUEZ, „De-communization and Political Justice in Central and Eastern Europe", in Alexandra BARAHONA Dc BR1TO. Carmen GONZÂLEZ-ENRÎQUEZ, Paloma AGUILAR, editors, *The Polilics of Memory. Transitional Justice in Dcmocralizing Socielies,* Oxford University Press, Oxford and New York, 2001, p. 220.

a fost cea articulată în jurul lui Paul Goma, formată, împotriva intenţiilor iniţiatorului, din persoane care, prin gestul lor, nu doreau decât să-şi grăbească emigrarea. Pentru mulţi dintre susţinătorii lui Goma, abandonat de aproape toţi colegii săi scriitori, atitudinea *voice* nu reprezenta decât anticamera pentru *exit.*

Chiar şi în ultimii ani ai regimului, acesta nu a făcut, ca atare, obiectul unei critici de fond. Atunci când aceasta totuşi s-a manifestat, fie în mediul unor generaţii mai vechi ale nomenclaturii, fie prin vocea unor scriitori şi intelectuali, ea a vizat cu exclusivitate abuzurile comise de persoanele care reprezentau sistemul la vârf. De altfel, începutul „micii revoluţii culturale" din 1971 coincide cu o colonizare masivă de către Partid a instanţelor dc validare a notorietăţii intelectuale: la sfârşitul anului 1971, 60% dintre academicieni, doctori în ştiinţe, universitari şi cercetători ştiinţifici erau membrii de partid[1].

Singura excepţie - rămasă atât anonimă, cât şi nevalorificată politic după căderea socialismului de stat - de la această regulă a intangibilităţii publice a comunismului o constituie anumite grupări religioase disidente de orientare neoprotestantă care au trecut de la incriminarea morală a agenţilor represiunii la denunţarea politică a regimului totalitar ca atare. Numai pentru membrii acestor grupuri afirmarea identităţii a fost investită într-un refuz sistematic al colaborării, sub orice formă, cu regimul şi cu mandatarii acestuia[2]. Doar neoprotestanţii de inspiraţie evanghelică americană (baptişti, penticostali, adventişti) au reuşit să dezvolte un mod de gestiune a credinţei individuale capabil să producă o *societate civilă* în sensul originar al termenului[3], aşa

[1] Robert A. KING, *A Hisloiy of the Românimi Communisl Party,* Hoovei" Institution Press, Stanford. 1980, p. 104.

- O înregistrare strict evenimenţială a „opoziţiei creştine" la Dennis DELETANT, *Ceauşescu şi Securitatea. Constrângere şi disidenţă în România anilor 1965-1989,* traducere românească G. Ciocâltea, Humanitas, Bucureşti, 1998, pp. 215-221.

[3] O prezentare a protestului anticomunist redactată oarecum din perspectiva „societăţii civile" posteomuniste nu menţionează, în mod simptomatic, rezistenţa şi victimele neoprotestante din anii '70 şi '80, Romulus RUSAN et al., „Le systeme repressif communiste de Roumanie", in Stephane COURTOIS, sous la direction de, *Du passe faisons table rase! Histoire et memoire du communisme en Europe,* Robert Laftbnt, Paris, 2002, pp. 434-443.

cum acesta s-a născut în cultura engleză de la sfârşitul secolului al XVIII-lea pentru a descrie o reţea de raporturi sociale organizate în teritoriu dacă nu de-a dreptul împotriva Curţii, a statului, atunci cel puţin în afara controlului acestuia. în plus, grupurile protestante disidente au reuşit în bună măsură să se sustragă chiar şi economiei publice a socialismului de stat, construind, în cadrul unor raporturi de reciprocitate, un sistem de schimburi dc bunuri şi servicii demonetarizat şi pe de-a-ntregul privat. Cu acest titlu şi oricât de marginală ar fi fost prezenţa lor în societate, neoprotestanţii constituie, într-o perspectiva weberiană, singurele grupuri care au concurat comunismul pe terenul acţiunii sociale *(vergesellschaftung).* în schimb, disidenţa intelectuală, aşa cum a fost exprimată de personalităţi ca Doina Cornea sau Gheorghe Calciu, a făcut mai degrabă apel la referinţe tradiţionale şi naţionale, fiind ca atare purtătoare a unei logici de „recomunitarizare" *(vergemeinschajtimg).*

Emigraţia morală

Revoluţia din decembrie 1989 nu a fost precedată de o trezire, colectivă sau individuală, nu a fost consecinţa unei descântări a vrăjii ideologice, pentm că puterea acesteia nici nu a funcţionat, de fapt, în afara cercului foarte închis şi restrâns de militanţi istorici ai Partidului Comunist. S-ar părea deci că un demers de tipul istoriei intelectuale[1] nu s-ar potrivi comunismului românesc. Căci acesta nu s-a manifestat nici ca un triumf şi un declin al ideologiei şi nici ca o ascensiune şi un eşec al ideologilor. Cu atât mai mult cu cât, în general vorbind, totalitarismul de tip sovietic nu a funcţionat, în practica guvernării, ca un regim politic de esenţă ideologică: funcţia politică pe care o îndeplinea ideologia era, cu precădere, aceea de a marca în chip vizibil o ierarhie între „proprietarii" sistemului (investiţi cu autoritatea de a canoniza şi modifica mesajul dogmatic) şi

[1] Cf. Vladimir TISMANEANU, *Reinvenling Polilics. Easlern Europe from Stalin lo Havel,* The Free Press, New York, 1992.

mulțimea celor cărora nu li se cerea decât sa adere la acest mesaj, fără a fi obligatoriu și necesar să creadă în el[1].

In tăpt, mai curând decât o mitologie a sensului istoriei, comunismul a fost, în România, un rit al puterii, adică o formă de acceptabilitate socială a unei autorități statale constituite după alte reguli decât cele tradiționale. Mitul implică credința într-o instanță mântuitoare, ritul nu este însă decât o formă de organizare a spațiului public și a comportamentelor colective. Nu crezul ideologic, ci, dimpotrivă, „necredința" în idei caracterizează regimurile totalitare[2]. în România, ideologia socialismului științific nu a fost mai mult decât o rutină a discursului și o pantomimă folosită cu ocazia reuniunilor publice.

Scepticismul nu acordă însă nimănui scutire de răspundere pentru propriile acte. în lipsa libertății individuale și a libertăților publice - evident suprimate sub totalitarism - să fie oare îngăduite liniștea creatoare, pacea laboratoarelor, abdicările morale, supunerea oarbă față de aparatul birocratic al statului, nepăsarea pentru soarta celor din jur, falsa rezistență în sfera privată, delațiunea, duplicitatea, oportunismul și lingușirea puterii? Este absența libertății capabilă să absolve, de la sine, orice vinovăție pentru felul în care este constituit și funcționează spațiul public?

Vina cea mai gravă, cea pe care nu o poate anula nici o tranziție, nu a fost însă colaborationismul - fățiș sau confidențial - al unora, ci starea de emigrație morală în care s-a refugiat, vreme de cinci decenii, cea mai mare parte a societății românești. Dezinteresul general față de viața comunității, neimplicarea în evenimente, neîncrederea față de vecini și prieteni, grija obsesivă pentru hrana de fiecare zi, urmărirea cu orice preț a interesului personal, dorința de a ajunge la țintă înaintea - și, dacă trebuie, pe socoteala - celuilalt, iată cum se desenează harta unui paradox geopolitic: cei mai mulți români au trăit în România fără a fi fost vreodată prezenți la ceea ce s-a petrecut în propria lor țară.

[1] Guy HERMET, *Les desenchantemenls de la liberte. La sorlie des dictalures dans les annees 90,* Fayard, Paris, 1993, p. 20.

- IB1DEM, pp. 158-163. O măsurare a acestei „necredințe" în ideologie la Pietro GRILLI DI CORTONA, *Le crisipoliliche nei regimi comuniști,* Franco Angeli, Milano, 1989, p. 360.

Rezistența „prin cultură", rezistența în interiorul „propriei minți" poate echivala, în ultimă instanță, cu o formă aproape patologică de autism etic.

După decembrie 1989, pare că întreaga societate tocmai se întorsese din exil, golită de memorie, fără eroi și fără ticăloși, fără victime și fără vinovați. Spre deosebire de germanii și italienii de după război ori, mai recent, de chilienii ieșiți de sub dictatură sau de sud-africanii eliberați de rasism[1], românii - ca și alți est-europeni de altfel - nu par să fie purtătorii unei traume colective.

Fără a fi, în sine, obiect al judecăților morale, totalitarismul este rezultatul acumulării, structurării și instituționalizării unor *acte personale[2],* ce aparțin atât celor care planifică și practică minciuna, nedreptatea și represiunea, cât și celor, cu mult mai numeroși, care refuza sau amână să se opună minciunii, nedreptății și represiunii. Refuză sau amână fie din incurie, slăbiciune ori frică, fie în temeiul unui raționament care, mimând luciditatea, afirmă că orice gest de opoziție, prin reacția represivă pe care-o poate stârni, nu face, în ultimă instanță, decât să consolideze regimul.

Totalitarismul ca atare nu poate fi urmărit penal, nu încape pe banca acuzării și nici nu are cum să ispășească pedepse[3]. De aceea, responsabilitatea nu revine „sistemului", „regimului", „partidului", ci oamenilor care au colaborat, timp de patruzeci și cinci de ani, la instalarea sistemului, la întărirea regimului și la dezvoltarea Partidului Comunist. Pe scurt, responsabilitatea revine deopotrivă activiștilor Partidului Comunist, indiferent de

[1] V. studiile din Alexandra BARAHONA De BRITO, Carmen GONZÂLEZ-ENRÎQUEZ, Paloma AGUILAR, editors, *The Polilics of Memory. Transilional Justice in Democralizing Societies,* Oxford University Press, Oxford and New York, 2001.

[2] IOAN PAUL al II-lea, îndemnul apostolic *Reconciliatio el paenilentia,* no. 16, Acta Apostolicae Sedis 77, Roma, 1985, p. 217.

[3] Cu toate acestea, strategia etică adoptată de victime este rezumată de unnătoarele sentințe: „torționarii sunt iresponsabili din punct de vedere moral" și „nu condamnarea unor oameni este importantă, ci condamnarea unor idei", Corneliu COPOSU, *Confesiuni,* dialoguri cu D. Alexandru, Anastasia, București, 1996, pp. 118-119.

locul pc care l-au ocupat în ierarhia acestuia şi birocraţilor care au ocupat poziţii de decizie în aparatul de stat.

Chiar şi autori extrem de rezervaţi în privinţa utilizării termenului de totalitarism şi convinşi de incapacitatea regimului dc a suprapune întru totul societatea oficială peste societatea reală[1] sunt nevoiţi să recunoască, oarecum ideal-tipic, că „[partidul] nu a fost o simplă elită conducătoare sau o categorie de privilegiaţi; ei a fost şi rămâne prin definiţia sa o forţă totalitara [...] El a refuzat constant separarea dintre societate şi stat; [...] Dacă n-ar fi fost decât un Principe, ar fi combinat toleranţa şi represiunea fără să pretindă controlul asupra spiritelor şi a întregii organizări sociale. Or, controlul spiritelor îi era chiar mai preţios decât monopolul asupra reuşitei sociale. Este imposibil să concepem un partid comunist care nu se prezintă ca interpretul legilor istoriei, al nevoilor societăţii şi al intereselor oamenilor muncii. Este mai mult decât evident că această pretenţie era departe de a corespunde realităţii şi că partidul reprezenta puterea şi nu poporal, însă dominaţia sa era atât de apăsătoare tocmai pentru că nu era doar dominaţia statului. O putere totalitară nu poate fi concepută fără adeziunea publică, chiar dacă forţată sau manipulată, a unei mari părţi a populaţiei"[2].

De Ia mobilizare la includere

Opera de mobilizare socială înfreprinsă de Partidul Comunist Român şi-a verificat succesul prin mutaţia majoră survenită, în special după 1964-1965, în raporturile dintre putere şi societate. Integrarea şi persuasiunea au luat locul dominaţiei şi violenţei, anumite grupuri de interese ne-partizane (de tip tehnocratic) putând chiar aspira să fie, dacă nu reprezentate, atunci cel puţin ascultate în elaborarea politicilor publice[3]. Mai mult chiar, atât prin oficializarea orientării sale naţionaliste, cât şi prin introducerea anumitor proceduri participative preluate din recuzita democratică (alegerile generale şi locale cu mai mulţi candidaţi din 1975), regimul s-a străduit să suscite un sens popular al legitimităţii sale[1]. începând din 1965, PCR a abandonat treptat politicile de consolidare a propriei puteri în favoarea unora de includere în propria putere a unor segmente sociale a căror autonomie de articulare era relativ respectată[2].

în acest mod, şi în ciuda discursului oficial despre „unitatea de monolit" a societăţii în jurul partidului clasei muncitoare, puterea partidului unic încetează să mai fie o putere unică şi indivizibilă. Căci strategia includerii presupune operarea unor diferenţieri funcţionale la nivelul unei puteri aflate în plină expansiune, o putere care se diversifică tipologic şi care este alocată unei multitudini de grupuri profesionale, potrivit gradului lor de expertiză empirică şi poziţiei ocupate în cadrul procesului de creştere economică şi de dezvoltare socială[3]. Portretul robot al unui regim totalitar de includere, aşa cum a fost desenat de Kenneth Jowitt[4], se suprapune aproape integral peste profilul adoptat de comunismul românesc în perioada ecauşistă: partidul se delimitează ca instituţie de organele sale represive; managerul politic îl înlocuieşte pe birocratul politic; cercul puterii se lărgeşte prin instituţionalizarea consultării cu grupurile sociale; cooptarea ca mijloc de influenţă politică nu se mai bazează pe opozabilitatea identităţii socio-profesionale şi a responsabilităţii pe linie de partid; manipularea se substituie dominaţiei în relaţia dintre putere şi societate; politicile publice sunt elaborate prin referinţă la parametrii de dezvoltare şi nu la dogmatica luptei de clasă; instituţiile reprezentative ale statului (preşedinţia republicii, Marea Adunare Naţională, administraţiile locale) capătă o mai mare pondere simbolică; naţiunea devine un bun social tot mai important; politica externă nu se mai declină în termeni de

[1] Alain TOURAINE et al., *Solidarite. Analyse d'un mouvement social, Pologne 1980-1981,* Fayard, Paris, 1982, pp. 28-31.
[2] IBIDEM, pp. 279-280.
[3] Robert A. KING, *A Hisloiy of the Romanian Communist Party,* pp. 100-101.

[1] Mary Ellen FISHER, „Participatory Reforms and Political Development in România", in Jan F. TRISKA, Paul H. COCKS, editors, *Polilical Development in Eastern Europe,* Praeger, New York and London, 1977, pp. 220-221.
[2] Kenneth JCWITT, „Inclusion and Mobilization in European Leninist Regimes", in Jan F. TRISKA, Paul H. COCKS, editors, *Political Development in Eastern Europe,* Praeger, New York and London, 1977, p. 97.
[3] IBIDEM, pp. 100-101.
[4] IBIDEM, pp. 98-100.

înfruntare ideologică, ci în categoriile complementarității și cooperării. Singura trăsătură ideal-tipică a regimurilor de integrare care nu se regăsește întocmai în România este evoluția de la o conducere de factură neopatrimonială la o guvernare oligarhică. După 1971-1972, o parte din tendințele integratoare cedează pasul în fața tentației de revenire la unele aspecte mobilizatoare și harismatice ce caracterizaseră prima decadă a istoriei comuniste[1].

Atât operațiunile de mobilizare, cât și eforturile de integrare puse în lucru de către Partidul Comunist nu au rămas fără răspuns din partea societății românești. într-adevăr, în raport cu toate celclate țări central- și est-europene, România a cunoscut procentul cel mai înalt de adeziune la Partidul Comunist, așa cum arată aceste date din anul 1983[2]:

Partidul	*Număr de membri*	*% din populație*
Partidul Muncii din Albania	122.000	4,3
Partidul Comunist Bulgar	826.000	9,2
Partidul Comunist din Cehoslovacia	1.600.000	10,4
Partidul Socialist Unit (Est-)German	2.202.000	13,2
Liga Comuniștilor din Iugoslavia	2.200.000	9,6
Partidul Muncitoresc Unit Polonez	2.327.000	6,4
Partidul Comunist Român	3.300.000	14,6
Partidul Socialist Muncitoresc Ungar	852.000	8
Partidul Comunist al U.R.S.S.	18.331.000	8

în 1989, Partidul Comunist Român includea 16% din cetățenii români, ceea ce reprezenta o treime din populația activă și aproximativ o pătrime din numărul adulților. Dacă luăm în calcul și membrii de familie, rezultă că *trei* sferturi din societatea românească era legată instituțional, direct sau indirect, de regimul comunist.

[1] IBIDEM.pp. 110-111.
[2] Date preluate după Guy HERMET, *op. cil.,* p. 58.

Ideologia destinului colectiv

Una dintre temele împărtășite fără discriminare deopotrivă de ideologia comunistă și de criticii săi este cea a colectivismului. Este vorba, mai precis, despre ideea - de ilustră descendență hegeliană - potrivit căreia în socialism în general și în societățile de formulă totalitară sovietică în particular, individualul este organic și ierarhic subordonat socialului întrupat de stat, că destinul individual se topește, programatic și practic, în măreția proiectului global al societății comuniste, că viitorul luminos al omenirii are prioritate față de concretul vieții prezente'.

Nu cred că este nevoie de ample argumentații sau de lungi investigații în arhive pentru a afirma că, în România, regimul comunist, de la instalare și până la dispariție, s-a reprezentat pe sine în termeni holiști: *partidul, poporul, masele muncitore.pl-țărănești, clasa muncitoare, societatea socialistă, colectivele de oameni ai muncii* sunt termeni-cheie care ocupă în întregime discursul oficial. Mai mult chiar, indivizilor nu li se cerea să creadă și să urmeze ideologia marxist-leninistă decât în măsura în care aceasta devenise, în chip determinist, patrimoniul intelectual al proletariatului, instrumentul teoretic cu ajutorul căruia clasa socială cea mai înaintată analiza realitatea în mod științific și baliza evoluția viitoare a societății.

Materialismul dialectic și istoric era învestit cu un caracter științific nu atât în temeiul capacității sale conceptuale de a

[1] Ludwig von MISES, *Socialism. An Economic and Sociologicul Analysis,* translated by J. Kahane, Liberty Press, Indianapolis, 1981, pp. 51-57.

specula asupra inevitabilităţii socialismului şi pentru că avusese abilitatea de a încredinţa proletariatului rolul de agent al sfârşitului îndelungatei istorii a exploatării omului de către om, ci datorită faptului că proletariatul, ajuns la putere prin avangarda sa revoluţionară reprezentată de partidele comuniste, l-a adoptat ca un dispozitiv teoretic de raţionalizare a actului de guvernare, în sensul în care, numai pe această cale dialectică, dictatura exercitată de un grup în numele unei clase sociale putea fi gândită atât în termeni de reprezentativitate politică reală, cât şi ca unică expresie „obiectivă" a unui consens popular neafectat de fluctuaţii electorale. Din 1962 însă, mai întâi în Uniunea Sovietică apoi pretutindeni în spaţiul său de dominaţie', partidele comuniste încep să se prezinte şi să acţioneze ca avangarde ale întregii societăţi, şi nu doar ca detaşament avansat al unei singure clase sociale.

Individualismul răsturnat

în socialismul real fidelitatea nu se angajează faţă de o idee, ci faţă de o colectivitate simbolică gândită în termeni omogeni şi solidari: *partid, popor, clasă muncitoare, naţiune socialistă.* Chiar şi loialitatea faţă de conducător este rareori propriu-zis personală, ca în regimurile de tip patrimonial ori neo-patrimonial, deşi o parte din guvernările comuniste (cazul românesc fiind numărat între acestea) au fost calificate drept regimuri „sultanistice"[2]. Personalitatea conducătorului devine obiect al mitologiei oficiale în virtutea unei relaţii genealogice de ordin simbolic între şef şi comunitate. Astfel, IV. Stalin este „părintele popoarelor", iar Ceauşescu „cel mai bun fiu al poporului".

[1] Barbara Arm CHOTINER, *Khrushchev's Party Reform: Coallition-building and Instituţional Jnnovation,* Greenwood Press, Westport, Conn., 1984.

[2] Termenul, de origine weberiana, a fost teoretizat de H.E. CHEHABI, Juan J. LINZ, „A Theory of Suitanism", in H.E. CHEHABI, Juan J. LINZ, editors, *Sultanislic Regimes,* The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1998, pp. 3-48 şi aplicat cazului românesc de Juan J. LINZ, Alfred STEPAN, *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe.; South America, and Post-Communisl Europe,* The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1996, pp. 349-356.

Persoana naturală a conducătorului este integral absorbită de corpul său politic. De aceea, promovarea publică a familiei conducătorului, ca în România sau în Bulgaria, era resimţită de cetăţeni drept o intruziune nelegitimă a trupului natural al şefului de la' care se pretindea, ca odinioară de la regi, să-şi reveleze doar trupul politic. Pentru că, în virtutea unui „drept al sensului istoriei" - substitut totalitar al dreptului divin - conducătorul devenea figura partidului, întruparea poporului, imaginea clasei muncitoare. Conducătorului i s-ar fi potrivit deci o virtute asemănătoare celei pe care Aristotel o clasa sub rubrica magnanimităţii. Ca atare, lui i se cuveneau cele mai mari onoruri publice în temeiul faptului că era politic indistinct de popor. Liderul comunist nu era doar un „reprezentant" ales, proclamat sau pur şi simplu aclamat de către cetăţeni, ci chiar o întrupare, dacă nu o icoană a poporului. în imaginea conducătorului, poporul socialist îşi admira realizările, ca un corp indivizibil purtat de măreţia unei misiuni istorice fără precedent. Sistemul comunist oferea astfel societăţii imaginea conducătorului suprem ca pe o oglindă în care aceasta îşi putea contempla unitatea[1].

în jurul acestui punct se înfăşoară nodul unui paradox constitutiv al doctrinei oficiale a materialismului dialectic şi istoric. Canonizarea stalinistă a marxism-leninismului a avut drept punct de plecare tema proiectelor globale de societate, dintre care cel care beneficiază de cel mai înalt grad de generalitate este acela al „construirii viitorului comunist" sau, prin prudentă derogare, al „edificării societăţii socialiste". Efortul care se cere făcut de toţi şi de fiecare în parte este prin excelenţă unul de inginerie socială şi de eficienţă economică. într-adevăr, *producţia* era dogma centrală a ortodoxiei leniniste: atunci când clasa muncitoare este proprietar al statului, legile obiective ale economiei cer ca drumul spre comunism să treacă prin creşterea productivităţii şi o superioară organizare a muncii.

Dificultatea teoretică majoră ce riscă să umbrească legitimitatea unui asemenea program de practică socială constă în aceea că, pentru marxismul clasic, ca, de altfel, pentru cele mai multe

[1] Marcel GAUCHET, „L'cxperience totalitaire et la pensee de la politique", *Esprit,* no. 7-8, 1976, pp. 4-28.

dintre orientările neo-marxiste, în inima oricărui proiect de societate se află, în ultimă instanță, individul. Societatea este tocmai mediul prin care acesta se înstrăinează de sine, își delocalizează natura, sarcina practicii revoluționare fiind aceea de a restaura omul în integritatea sa subiectivă, de a-l vindeca de alienare. Astfel și oarecum simplu spus, colectivitatea n-ar fi decât mijlocul prin care individul își poate pierde sau câștiga esența[1].

în schimb, pentru marxismul oficial și canonic al vârstei totalitare, individul nu este decât mijlocul prin care colectivitatea își câștigă sau își pierde ființa. în primul caz, autonomia ontologică se joacă la înălțimea omului și oarecum împotriva lui, în cel de-al doilea se construiește la nivelul societății. Pentru marxismele liberale, omul care se regăsește pe sine, care se dezalienează, care se eliberează de sub forța lucrurilor și scapă de constrângerea legăturilor sociale „răsturnate", devine capabil să recompună o societate superior organizată și cu adevărat liberă, în timp ce, pentru ideologia socialismului științific, societatea este cea care, prin conștientizarea și asumarea vocației sale istorice colective odată cu apropierea de comunism, are menirea de a aduce pe lume omul nou.

De altfel, tocmai acest motiv al „omului nou" apare, în majoritatea operațiunilor recente de incriminare a totalitarismului, drept o țintă extrem de ambiguă. Pe de o parte, această ambiție de inginerie antropologică este semnul de netăgăduit al absurdității ideologice a unui regim care, oricât de mari ar fi fost pretențiile și eforturile sale. nu a izbutit să provoace mutații profunde la nivelul naturii umane. în al doilea rând, „omul nou" se înfățișează totuși observatorului erei posteomuniste sub forma unei anumite uniformizări a comportamentelor și atitudinilor colective ce se manifestă mai ales prin entuziasmul scăzut al marelui număr față de pluralism și de promovarea unei culturi politice organizate în jurul drepturilor și libertăților individuale[2].

[1] Gândirea lui Marx interpretată ea demers filosofic nu numai individualist, dar și antiholist la Louis DUMONT, *Homo aequalis. I. Gene.se et epanouissement de l'ideologie economique,* Gallimard, Paris, 1985, pp. 139 *sq.*

[2] Gail KLÎGMAN, „Reclaiming the Public: a Reflection on Creating a Civil Society in România", *Easl-European Politics and Societies,* 4/3,1990, pp. 393-427.

Firește, toată lumea este de acord că omul nou nici nu s-a născut vreodată, ceea ce nu înseamnă însă că societățile epocii totalitare nu ar li fost puse în situația istorică de a anticipa în ființa lor colectivă câteva din trăsăturile pe care genetica ideologică le atribuia locuitorilor viitorului comunist.

într-adevăr, dacă omul nou ca atare rămâne o utopic evidentă, tematica ideologică care l-a învăluit a fost investită în practici sociale ale căror roade nu s-au lăsat prea mult așteptate: mentalitate nivelată, uniformizată, spirit colectivist, comportament gregar, inapetență pentru valorile liberalismului. Iată maladiile societății românești așa cum sunt descrise atât în discursurile, marcate într-o primă perioadă de gustul eșecului, ale opoziției civic-democratice din anii '90, cât și, în formulări mai elegante, în texte scrise de intelectualii care și-au asumat sarcina dc a fi observatorii critici ai tranziției.

Individualism și naționalism

Astfel privit - și oricât de suprinzător s-ar putea dovedi acest lucru în ochii celor carc-i contestă orice fel de merite - comunismul pare că a izbutit să-și atigă ținta. A făcut, în cele din urmă, să treacă drept normala subordonarea destinului individual unor țeluri comune indivizibile, a ridicat la rang dc normă socială refuzul autonomiei persoanei și al gândirii independente, a asigurat supraviețuirea reflexelor de încadrare și înregimentare, a principiului unanimității și consensului politic. Dacă ar fi să dăm crezare analizelor scrise astăzi pe un asemenea ton, toate aceste obiective au fost realizate. S-ar zice că, în România, comunismul a murit pentru că a câștigat partida, a dispărut pentru că-și dusese la îndeplinire toate sarcinile, pentru că nu-i mai rămăsese de cucerit nici o poziție.

Cât de verificabilă este o asemenea opinie? Au fost românii „reeducați", au fost ambițiile și dorințele lor tipizate, uniformizate, nivelate? Este oare „ieșitul din rând" cea mai mare erezie socială în voia căreia se poate lăsa cineva? A nu face „ca toată lumea" este cumva forma supremă a nonconformismului la români?

Desigur că nu. Nu avem nevoie să organizăm vaste anchete sociologice pentru a constata ceea ce se vede limpede cu ochiul liber: o societate dominată de un comportament individualist, în care dreptul este obiect al deriziunii, în care normele există doar pentru a fi nesocotite, în care singura regulă unanim respectată este „a te descurca", de obicei cu orice preţ, în care nimic nu trece drept ireparabil, în care nici un gest nu este socotit într-atât de grav încât să atragă după sine pierderea demnităţii şi credibilităţii celui care l-a comis, pentru că nu există o listă de valori şi de bunuri simbolice care să se bucure, în practica socială, de un asentiment general. Astfel schiţat, portretul comportamental al societăţii româneşti nu este un rezultat al ultimilor ani. Trăsăturile sale au o vârstă mult mai venerabilă.

Evaluat dintr-o perspectivă popperiană calificată, totalitarismul ar putea fi considerat drept o „societate închisă", o societate în care destinele individuale nu se împlineau la capătul unor serii de alegeri personale şi de gesturi de libertate, ci se validau în funcţie de un sistem de regularităţi cu finalitate comunitară şi într-un cadru referenţial nu numai stabil, dar şi prestabilit. Dificultatea situării totalitarismului într-un asemenea unghi de analiză este însă pusă în evidenţă de un paradox care, deşi înscris în natura regimului[1], nu a devenit manifest decât după 1989: colectivist şi internaţionalist prin definiţie şi prin vocaţie,

[1] Stalinismul însuşi nu ar fi decât o formă de „naţionalizare" a comunismului, caz în care naţionalismul devine un fenomen latent în toate regimurile comuniste postbelice modelate de stalinism, Robert C. TUCKER, „Stalinism and comparative Communism", in Robert C. TUCKER, editor, *Stalinism. Essays in tfistoricul Interprelation,* W.W. Norton & Co., New York, 1977, p. XVII. Leninismul, în ceea ee-l priveşte, pare să nu fi realizat că, în cadre naţionale, vin pe lume conţinuturi naţionaliste care, pe termen lung, subminează perspectiva internaţionalistă proprie comunismului, Walker CONNOR, *The National Queslion in Marxisl-Leninist Theory and Strategy,* Princeton University Press, Princeton, 1984. De altfel, a fost deja demonstrat faptul că Lenin însuşi era, fără să-şi dea seama, un naţionalist rus, Adam B. ULAM, The Bolsheviks. *The Inlellectual and Political History of the Triumph of Communism in Russia,* Harvard University Press, Cambridge Mass. and London, 1998, pp. 292-293, 295.

totalitarismul comunist a fost cel mai eficient producător istoric de individualism şi de naţionalism[1].

Paradoxul este deci dublu. Pe de o parte, pentru că ceea ce părea a fi, la nivelul epidermei ideologice, o societate închisă, întemeiată pe valori colective şi pe unitatea şi indivizibilitatea destinului, se dovedeşte a fi fost, după operarea unei incizii istorice profunde, un corp social nu numai fărâmiţat, dar şi descompus, fără consistenţă şi fără chip. Iar, pe de altă parte, pentru că această societate, care nu făcuse decât să ascundă, printr-un proces dirijat de închidere a accesului la actul de guvernare şi la iniţiativele economice, incapacitatea sa de a turna destinele individuale în albia unei identităţi sociale şi politice cu vocaţie universală şi prospectivă, îşi regăseşte coerenţa pe terenul unei identităţi organice şi arhaice.

într-adevăr, o societate cu slabe înclinaţii asociative, rareori capabilă să se solidarizeze în numele unor principii civice sau politice, cum este cea românească, se federalizează spontan în jurul ideii naţionale. O societate care nu se arată în stare să sprijine un proiect raţional de viitor este dispusă totuşi să se mobilizeze la prima chemare atunci când identitatea sa naţională pare ameninţată. O societate care nu este dispusă să cadă de acord, în ordinea politică şi socială, asupra unor principii şi valori comune, se regăseşte într-o unanimitate aproape deplină atunci când miturile naţiunii sunt invocate. O societate în care totul este pus la îndoială şi supus deriziunii, consideră „interesele naţionale" ca fiind indiscutabile şi mai presus de orice examinare critică.

în fond, cum pot coexista, în acelaşi teritoriu social, individualismul şi naţionalismul, două atitudini care, într-o logică liberală, sunt mai degrabă ireconciliabile? Una din explicaţiile posibile rezidă în faptul că naţiunea este singurul proiect colectiv care nu presupune, în epoca modernă, o raportare personală la valori. Acestea sunt gata făcute, au o capacitate de circulaţie sigură, nimeni nu trebuie convins în particular de validitatea lor. în plus şi dincolo de securitatea oferită de sentimentul de

[1] V. Walter A. KEMP, *Naţionalism and Communism in Eastern Europe and the Soviet Union. A Basic Conlradiclion?,* Macmillan, Basingstoke and London, 1999.

apartenență, naționalismul furnizează o identitate individuală a cărei sursă este situată în afara subiectului. Subiectul poate să spună Eu fără să se gândească la Sine, fără să dea el însuși un sens subiectivității sale, iar identitatea sa este imediat recunoscută de toți ceilalți membri ai comunității. Subiectul reproduce un sens fără să fie nevoit să se producă el însuși în actul de elaborare a propriului sens. Naționalismul este singura cale prin care nevoia de recunoaștere este satisfăcută fără o prealabilă realizare a unei autonomii a subiectului.

Individualism și modernizare

în individualismul de factură liberală, subiectul este cel însărcinat să dea sens propriei existențe, această atribuire de sens fiind posibilă numai în măsura în care materia primă din care se hrănește subiectivitatea este rațiunea. Subiectul însuși există atâta timp cât se constituie ca obiect al propriei gândiri, cât este realizată o identitate între Eu și Sine, atâta vreme cât, angajat în căutarea unui sens pentru sine, subiectul desenează contururile unui spațiu social. De aceea, subiectul este o categorie descentralizată a modernității, întrucât acceptă precaritatea prezentului numai cu condiția de a fi în măsură să găsească un sens acestei precarități. Individualismul modern nu este decât un alt nume al modului prin care subiectul atribuie un sens prăbușirii sistemelor tradiționale de referință și își câștigă autonomia cu prețul deteriorării figurilor comunitare ale identității.

Procesul de dislocare a unui univers referențial caracterizat până în acel moment de stabilitate și de regularitate dă naștere unor actori sociali de un anumit fel, suficient de instabili ei înșiși pentru a sc instala chiar în locul părăsit de acest univers simbolic, suficient dc animați de pasiunea lipsei de referințe pentru a locui într-un cadru vid de sens. De aceea, istoria totalitarismului românesc s-ar cuveni, probabil, interpretată ca o istorie a modernității, ca o istorie a deposedării de sens și a unei definitive descântări a lumii, o istorie care a dus la o explozie a structurilor identitare, la o descompunere a cadrelor în care o societate s-a

obișnuit să supraviețuiască, la un cutremur al regimurilor referențiale ale cunoașterii și comportamentelor colective[1].

Orice ar lăsa să se înțeleagă ideologiile care le domină, ca și hermeneutica ce însoțește aceste ideologii, societățile moderne nu pot rămâne închise. în anii săi de început, comunismul s-a prezentat, în România, ca un agent al modernizării, pe care a înțeles-o sub specia creșterii economice și a transformării țesutului social[2].

Raționalitatea sistematică a totalitarismului a devorat pluralitatea spațiilor în care sensul era fabricat și reprodus după principii tradiționale. Adoptând ca procedeu de modernizare intervenția, controlul și monopolul statului asupra economiei și societății, regimul totalitar a suscitat modernitatea într-un loc diferit de cel în care planificase să o aducă pe lume.

Locul în care aceasta a apărut a fost cel al rupturii dintre ordinea lucrurilor, de care societatea a fost deposedată, și ordinea umană, ruptură care este semnul manifest al modernității[3]. Criza de structură a comunismului nu se datorează rarității lucrurilor produse de el sau modelului rigid și autarhic după care a fost organizat procesul de producție, ci faptului că lucrurile au fost produse în afara ordinii individuale, pe un amplasament diferit de cel ocupat de instanțele de recunoaștere a autonomiei și identității subiectului.

[1] V. Alain TOURAINE, „La formation du sujet", in Franțois DUBET, Michel WIEVIORKA, *Penser le sujet. Autour a"Alain Touraine.* Fayard, Paris, 1995, pp. 21-45.

[2] V. John Michael MONTÎAS, *Economic Development in Communisi România,* The MIT Press, Cambridge, Mass., 1967; Kenneth JOWITT, *Revolutionary Breaklhroughs and National Development: the Case of Romanici, 1944-1965,* University of California Press, Berkeley, 1971; Daniel NELSON, editor, *România in the 1980's,* Westview, Boulder, Co., 1981; Lawrence C. GRAHAM, *România: a Developing Socialist Siale,* Westview, Boulder, Co., 1982; prezentarea pozițiilor teoretice actuale privitoare la raporturile dintre totalitarism și modernizare la Klaus MULLER, „Totalitarismus und Modernisierung. Zum Historikerstreit in der Osteuropaforschung", in Achim SIEGEL, Hrsg., *Totalitarismustheorien nach dem Ende des Komunismus,* Bohlau, Koln und Weimar, 1998, pp. 37-79.

[3] Alain TOURAINE, *Critique de ia modernile,* Fayard, Paris, 1992, p. 410.

Prin urmare, comunismul a produs o modernizare cu efecte perverse, în care destinele individuale nu s-au împlinit în căutarea unui sens pentru sine, ci s-au consumat pur şi simplu în absenţa oricărui sens sau, mai bine zis, în prezenţa constrângătoare a unui sens dat de practica socială a iresponsabilităţii faţă de propria soartă. Modernizarea - ca ideal tip şi în calitate de proces non-economic - se organizează în jurul unui subiect interogativ cu privire la felul în care face alegerile morale (normative), sociale (structurale) şi personale (comportamentale); a fi modern ar însemna, prin urmare, să priveşti viaţa sub specia unei multiplicităţi de alternative, preferinţe şi alegeri posibile'.

Subiectul modernizării totalitare a fost însă condus pas cu pas într-un sit diametral opus, fiind pus în situaţia de a recupera pentru sine, prin afirmarea caracterului iminent şi inevitabil al dizolvării individualismului în trupul colectiv al naţiunii, o modernitate care-1 împingea în anonimat şi care era concepută pentru a-l înstrăina de ordinea lucrurilor. De aici incapacitatea individualismului zămislit în adâncul societăţii închise de a-şi afla un sens în afara destinului colectiv al naţiunii. Naţionalismul a fost generat de comunism ca loc al propriei sale versiuni a modernităţi[2].

Dacă este adevărat, aşa cum susţinea Marx, că *industrializarea capitalistă* - în măsura în care se bizuie pe înclinaţia individului de a-şi calcula interesele prin operaţiuni de tipul economisirii şi investiţiei - este menită să înlăture naţionalismul

[1] David E. APTER, *The Polilics of Modernization,* The University of Chicago Press, Chicago and London, 1965, pp. 10-11.

[2] Potrivit lui David KIDECKEL, *The Solilude ofCollectivism. Romanian Villagers io the Revolution and Beyond,* Corneli University Press, Ithaca and London, 1993, p. 100, intensificarea naţionalismului în rândurile societăţii sub regimul comunist ar trebui înţeleasă şi ca o reacţie populară la politicile partidului de promovare a unor minorităţi naţionale fie în plan social (ţiganii) fie în plan politic (ungurii şi, pentru o perioadă, evreii). Pentru Katherine VERDERY, *National Ideology under Socialism: Identily and Cultural Polilics in Ceauşescu s România,* University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1991, p. 125, tema naţiunii a fost preluată de Partidul Comunist, care şi-ar fi abuzat astfel propria doctrină marxistă, mai întâi pentru a se adapta, apoi pentru a deveni campionul unei retorici naţionaliste, inseparabilă istoric şi structural, de discursul public românesc.

ca pe o credinţă arhaică prin comunitarismul ei, ne-am putea atunci întreba de ce *industrializarea fără capitalism,* aşa cum a fost întreprinsă de socialismul de stat, nu a fost capabilă să facă acelaşi lucru. Pentru ca, spre deosebire de cel capitalist, „calculul socialist", pentru a utiliza expresia lui David Kideckel[1], nu a operat în cadrele instituţionale ale contractului civil, ci a fost efectuat de un individ căruia i se refuzau înţelegerea şi controlul producţiei de bunuri, sensuri şi valori în societate. Acest tip de calcul era constrâns să se sprijine pe un soi de „corporatism domestic"[2], articulat în vaste reţele, în care relaţiile de încredere se ţeseau în afara oricărui aranjament de tip juridic. într-o asemenea situaţie, naţiunea etnică se înfăţişa ca singura formă naturală de contract social: oamenii puteau avea încredere unii în alţii şi puteau lucra împreună în absenţa, dacă nu împotriva, unei legături politice sau a unei sancţiuni normative. Românii şi-au folosit etnicitatea aşa cum muncitorii industriali se servesc de apartenenţa la sindicate, adică în scopul de a negocia între ei şi cu autoritatea, într-un mod raţional şi în propriul interes, raportul cu mijloacele de producţie şi valoarea muncii prestate.

Individualismul dependent

Felul în care totalitarismul a bruscat emergenţa modernităţii, prin separarea violentă a ordinii subiective de cea a lucrurilor şi prin luarea acestora în posesie, a indus în societatea românească o anumită neputinţă de reprezentare a caracterului fictiv al normei de drept. Deposedarea, represiunea şi capilaritatea dispozitivelor de putere nu numai că au reificat statul, dar l-au şi situat în afara razei de acţiune a raţiunii individuale. Ieşiţi din totalitarism, românii, indiferent de gradul lor de educaţie, au invocat *frica* ca pe unul din viciile majore ale vieţii sub vechiul regim[3].

[1] David KIDECKEL, *op. cit.,* p. 166.

[2] IBIDEM, pp. 101-102.

[3] E.g. Corneliu COPOSU, *Confesiuni,* p. 127, care vorbeşte despre o frică atavică, de origine istorică, care nu se datorează atât comunismului în sine, cât faptului că principatele româneşti au cunoscut în epocile mai vechi regimuri „cvasitotalitare".

De asemenea, sub comunism, înţelepciunea comună pretindea că o vizibilitate mai mică însemna o siguranţă personală mai mare'. Şi nu pentru că represiunea ori presiunea exercitată asupra conştiinţei individuale, ar fi fost globale, omniprezente şi constante. Fie că a fost o evidenţă, ca în primele două decenii, fie că a funcţionat doar ca o ipoteză ce risca permanent să se adeverească, comportamentul represiv al statului a avut drept scop reificarea ordinii de drept, întruparea ei, virtual ameninţătoare, în orice agent al autorităţilor publice.

Desigur, Partidul Comunist Român trebuie ţinut responsabil pentru sute de mii de victime. Nu trebuie uitat însă că a căzut el însuşi victimă contradicţiilor marxism-leninismului, ca teorie politică transformată în ideologie de stat. într-adevăr, socialismul ştiinţific nu avea nici un fel de imagine despre modul în care trebuie distribuită suveranitatea între puterile statului sau între stat şi societate. StaUtl şi instituţiile sale coercitive erau, în perspectivă leninistă, produsul inegalităţii economice, iar clasa muncitoare ajunsă la putere avea sarcina de a le înlătura din istorie şi de a deschide drumul comunismului[2]. Părintele teoriei şi strategiei comuniste i-a lăsat, aşadar, pe conducătorii partidelor triumfătoare tară nici un fel de orientare filosofică cu privire la felul în care ar trebui să procedeze pentru a împinge domeniul de exerciţiu al puterii dincolo de cerul închis al ierarhilor de partid[3].

De la represiune la mobilizare şi includere, partidul a eşuat în încercarea de a împărţi suveranitatea, deoarece nu avea nici un fel de idee teoretică cu privire la felul în care administrarea modului de producţie socialist putea să se transforme într-un mod de autoguvernare a poporului socialist.

Poporul, în ceea ce-l priveşte, nu avea nici interesul şi nici experienţa de a se autoguverna. Cetăţenii socialismului real erau

[1] David KIDECKEL, *op. cit.,* p. 99.

[2] V. analiza interpretării date de Lenin problemei statului şi a dispariţiei sale în comunism, precum şi a limitelor şi consecinţelor lecturii leniniste a textelor lui Mare şi Engels, Robert V. DANIELS, „The State and Revolution: A Case Study in the Genesis and Transformation of Communist Ideology", *American Slavic and East European Review,* 12/1, 1953, pp. 22-43.

[3] Cari A. LINDEN, *The Soviet Parly-Slale: the Politics ofIdeocratic Despotism,* Praeger, New York, 1983, pp. 159-160.

mai puţin preocupaţi de participarea lor la guvernarea societăţii, cât de exploatarea în beneficiu privat a mijloacelor de producţie deţinute de stat şi de influenţarea în mod informai a administrării bunurilor'. Şarpele din paradisul socialismului de stat era deci inabilitatea poporului de a recunoaşte valoarea politică a bunurilor sociale[2], indiferent dacă o asemenea recunoaştere ar fi confirmat sau, dimpotrivă, ar fi subminat, proiectul comunist. Drept consecinţă, individualismul dependent născut sub totalitarism a identificat spaţiul public cu un domeniu de competenţă exclusivă a statului, a unui stat ce s-a complăcut în a fi confundat cu însăşi ordinea lucrurilor.

Subiectul post-totalitar îşi păstrează heteronomia pentru că nu reuşeşte încă să-şi imagineze felul în care o „mână nevăzută", tocmai pentru că este invizibilă, ajunge să producă raporturile de putere dintr-o societate dată. Şi, atâta timp cât nu realizează că ordinea juridică este exterioară ordinii lucrurilor, că dreptul aparţine ordinii fictive, o ordine care nu există decât în măsura în care este gândită, individualismul este condamnat să supravieţuiască totalitarismului sub o formă nu numai anomică, dar şi anarhică.

Aşadar, în pofida ideologiei oficiale care cerea ca interesele generale să fie puse mai presus de cele individuale, care se străduia sistematic să izoleze în orice proces istoric, economic sau social o dimensiune „obiectivă", independentă de voinţa naturală şi subiectivă a indivizilor, dotată cu o regularitate şi un „sens" ce nu îi sunt atribuite de actorii care ocupă la un moment dat scena istoriei, istoria comunismului românesc trebuie deconstruită. Ea este mai puţin o mare *Istorie* globală şi totalizatoare a activului de partid, a industrializării, a colectivizării, a represiunii, a elaborărilor doctrinare şi ideologice, cât o explozie în lanţ şi cu efect imediat de *istorii* concrete, multiple, incoerente, intersectate şi conflictuale ale unor oameni reali, ale unor interese specifice, ale unor cariere individuale, într-un cuvânt, a felului în care

[1] Wayne Di FRANCEISCO, Zvi GITELMAN, „Soviet Political Culture and 'Covert Participation' in Policy Implementation", *American Political Science Review,* Voi. 78, No. 3, 1984, pp. 618-619.

[2] David KIDECKEL, *op. cit.,* pp. 162-163.

românii „s-au descurcat" prin comunism, în marginea lui, împreună cu el, dar niciodată împotriva lui[1].

Se spune, în mod curent, că totalitarismul a fost o experienţă istorică traumatizantă la care românii au fost supuşi, pe care au îndurat-o vreme de cinci decenii. Fără nici o îndoială. O bună dialectică ne-ar îndemna însă să ne întrebăm dacă nu cumva totalitarismul nu a fost la rândul său folosit de către români, de-a lungul aceleiaşi perioade, adică obligat să traverseze rigorile unei experienţe istorice tot atât de încărcată de consecinţe ca şi prima sa ipostază. în faţa „Istoriei Comunismului", a unei istorii a deciziilor politice, a congreselor, a plenarelor deschise sau secrete, a organizării represiunii, a planificării economiei, a ingineriei sociale şi controlului demografic, a unei istorii integratoare a factorilor majori care au influenţat soarta generaţiilor dintre 1945 şi 1989, s-ar putea situa o plajă de „istorii din comunism", adică o serie dispersată şi practic nesfârşită de biografii care au inclus comunismul, în proporţii şi cu sentimente diferite, în propria lor reţetă de fabricaţie. Căci, înainte de a fi un regim politic, comunismul a fost o putere asupra vieţii.

în fond, mitul uniformizării şi al colectivismului este unul interesat, căci societatea socialistă, sau, după epocă, comunismul, devin pe această cale *personaefictae,* un soi de „universalii" care asigură imunitate în faţa judecăţii Istoriei sau, după caz, a celei penale. De aceea, poate, Revoluţia din 1989 a fost interpretată ca dublu eşec al unei dictaturi personale şi al unei ideologii impersonale. Pe scurt, tema comunistă a destinului colectiv şi supravieţuirea sa post-totalitară au rolul de a face uitat felul în care a funcţionat, după 1945, dispozitivul de putere în România şi, mai mult decât atât, de a ascunde însăşi natura acestei puteri.

Robert G. WESSON, *Communism and Communist Systems,* Prentice Hali, Englewood Cliffs, N.J., 1978, p. 203, observa că în nici o altă ţară comunistă corupţia nu avea o pondere mai mare ca în România.

Servitutea involuntară?

Pentru a scruta mai îndeaproape problema exerciţiului puterii în regimul comunist, în raport cu care practicile politice îşi definesc utilitatea şi funcţiile, mi se pare necesar să propun, într-o perspectivă foucaldiană[1], câteva ipoteze de lucru.

Mai întâi, s-ar părea că puterea nu ar trebui gândită ca un bun social autonom ce se poate lua în stăpânire prin forţă, ce se poate dobândi pe cale legală, ce se poate transmite, împărţi sau distribui, ca ceva la care se poate „ajunge", sau care poate fi păstrat, pe care se poate pune mâna, sau care riscă să scape din mână. Puterea se exercită, mai degrabă, ca un joc al legăturilor, inegale şi mişcătoare, dintre diferite centre de interese şi grupuri de persoane.

în al doilea rând, relaţiile de putere nu sunt exterioare altor tipuri de raporturi - procese economice, mobilitate socială, dinamică politică -, nu le însoţesc de la distanţă, ci sunt incluse în acestea. Relaţiile de putere s-ar prezenta deci ca un efect al inegalităţilor, dezechilibrelor şi diferenţelor ce străbat aceste raporturi. Aş îndrăzni să spun, pe urmele lui Foucault, că relaţiile de putere sunt de cele mai multe ori un factor de producţie, căci ele nu interzic sau permit după principiul normei de drept, ci creează şi se lasă create în afara logicii elementare a permisiunii şi represiunii.

[1] Michel FOUCAULT, *La volante de savoir,* Gallimard, Paris, 1976, pp. 112-129.

Apoi - și acesta este probabil observația esențială - puterea se instalează de jos în sus, ea nu este rodul încleștării dintre dominanți și dominați, al luptei de clasă sau al competiției dintre partide, ori al unor raporturi de forță multiple și situate la niveluri deosebite: aparat dc producție, familie, grup social, instituții. Puterea este locul unei amenajări a tensiunilor ce se pot naște între toți acești factori, locul unei redistribuiri și disciplinări a conflictelor care frământă în chip natural corpul social.

Puterea descurcă, destramă, separă, distinge, introduce o infinitate de diferențe în nucleul dur și aparent indivizibil de reprezentări ideologice și simbolice în jurul căruia orice regim de dominație are tendința să se organizeze. în ultimă instanță, *a te descurca* nu este decât un alt mod de a numi participarea la putere, accesul la exercițiul firesc al acesteia.

Puterea ca strategie anonimă

Relațiile de putere sunt, în mod necesar și evident, purtătoare ale unei anumite intenționalități, fără a fi totuși bântuite de subiectivitate. Firește, nu ar putea fi concepută o putere care să nu se exercite în funcție de un număr de obiective. Ceea ce nu înseamnă neapărat că acestea din urmă ar fi rodul alegerii sau deciziei unui subiect individual. Nu există, probabil, un stat major al puterii într-o societate dată, un Kremlin sau un Cabinet 1 de unde ar porni toate firele și unde s-ar lua toate deciziile, ci un aparat birocratic stratificat, „descurcat", cu tendințe de capilaritate, care gestionează, uneori potrivit unei rețele de cauzalități și de complicități contradictorii, funcționarea societății, sprijinindu-se pe elemente de susținere, dislocuind grupuri marginale, modelând interacțiunea factorilor economici.

Puterea ar putea fi definită, în cele din urmă, drept o strategie anonimă ce coordonează tactici individuale, inițiative personale, comandamente autoritare ce se difuzează inegal, fiind mereu traduse la nivelul responsabilităților personale și de grup.

In sfârșit, acolo unde este putere, apare în chip necesar și rezistența la putere. Aceasta nu poate fi separată de putere, face

parte din ea, locuiește în miezul acesteia. Puterea nu are cum să funcționeze în afara confruntării cu o multiplicitate de puncte de rezistență, cejoacă rolul de adversar, de țintă menită loviriі și care dau puterii, în final, adevărata ei identitate. Nu poate fi vorba, în fața puterii, despre un loc al marelui refuz, despre o contestare masivă și globală, despre un focar coerent de revoltă cu o adresă unică și precisă. Există în schimb rezistențe: necesare, probabile, imposibile, dubioase, spontane, mânioase, perfide, calculate, îngenunchiate, conspirative, solitare, ineficiente, violente, ireconciliabile, interesate, autodestructive, oportuniste sau gata de compromis.

Puterea are nevoie de rezistență și de opoziție ca de un element activ, destinat unei permanente înfrângeri. Ca și relațiile de putere, nodurile de rezistență sunt distribuite neregulat pe suprafața socială, suscitând anumite practici, comportamente și atitudini, diferite în timp și spațiu. Numai atunci când toate aceste puncte de rezistență se alătură la rândul lor într-o strategie ce ajunge să traverseze, ca o peliculă negativă, toate relațiile de putere, când se împletesc într-un anumit regim de normalitate, când se „încurcă" într-atât în țesătura puterii încât a te descurca devine cu neputință, numai în acel moment se ivește posibilitatea refondării puterii după reguli noi.

Pe scurt, dincolo de putere nu se află nimic, nici un fel de opoziție blocată în incapacitatea sau în interdicția de a-și rosti adevărul. în exercițiul puterii se topesc laolaltă dominația și rezistența. Puterea nu se constituie decât în măsura în care dă naștere unor practici. Altfel spus, ea nu are un izvor situat în afara responsabilității persoanei, sursă în raport cu care subiectul individual se definește pe sine fie drept complice, fie drept supus, fie drept revoltat. în toate cazurile avem de-a face cu o participare inevitabilă la putere, care își face apariția numai în orizontul persoanei și nu, așa cum dreptul pozitiv ne îndeamnă să credem, în sferele înalte ale posturilor de comandă politică.

Omul ca subiect al libertății și statul ca agent al normei de drept sunt deci co-prezente în rețeta puterii. în fond, fiecare este coautor al puterii pe care are aerul că o îndură, că o suportă împo-

triva propriei voințe, că o lasă în afara adevărului propriu și a vocațiilor, ambițiilor și dorințelor pe care acesta le pune în mișcare.

Puterea nu ar trebui deci să se scrie niciodată cu majusculă, ca pentru a arăta că este ceva situat în afara posibilității și responsabilității persoanelor, ca și cum puterea n-ar fi decât punctul central în care, sub forma dreptului, se iau acele decizii la care o societate inertă și periferică este chemată să se supună. De fapt, puterea „nu este o instituție, nu este o structură, nu este o anumită autoritate cu care unii ar fi dotați" și de care ceilalți, cei mai mulți, ar fi lipsiți, ci „este doar numele pe care-l dăm unei situații strategice complexe într-o societate dată"[1].

0 ascensiune politico-juridică

într-o situație strategică favorabilă s-a aflat, între anii 1944 și 1948 Partidul Comunist Român. De la crearea BND, în lunile mai-iunie 1944, inițiativa în sfera politică românească, adică monopolul restructurării relațiilor de putere, aparține integral comuniștilor ca, de altfel, în toate țările din Estul Europei[2].

Până la 30 august 1948 când, prin Decretul 221, se înființează Direcția Generală a Securității Poporului, iar eliminarea totală și explicită a oricărei opoziții directe sau potențiale capătă un aspect public, sistematic și violent, strategia comunistă de preluare a controlului asupra statului nu a fost una de tip precumpănitor și declarat represiv, ci a adoptat un caracter care ar putea fi denumit *politico-juridic.*

Din 1944 și până în 1948, PCR s-a servit **de** drept pentru a aboli drepturile. Noul dispozitiv de putere se naște și se schematizează sub o formă juridică, în cadrul unui joc coordonat al licitului și ilicitului, al interdicției și îngăduinței, al sprijinului popular și al demascării reacțiunii, al procedurilor democratice și al tehnicilor de persuasiune, al expresiei libere și al cenzurii, al transgresiunii și complicității, al iertării și pedepsei. Regimul

[1] IBIDEM, p. 123.

[2] Francois FEJTO, *Histoire des democratiespopidaires, I. L 'ere de Staline (1945-1952),* Seuil, Paris, 1952, pp. 117-124.

caută într-adins să se prezinte sub acest aspect complex, de nauiră politico-juridica, ceea ce-i îngăduie să prescrie în mod legitim modul în care puterea trebuie gândită de către cetățeni și care nu este, în fond, decât o manieră de a exercita violența și de a administra disimetriile politice sub aparența unei legi generale, într-o atmosferă socială marcată de urgența reformelor instituționale și economice.

De fapt, comuniștii români nu numai că au acționat în majoritatea cazurilor pe cale legală, dar au fost cei care au conceput și trasat această cale. Lucrețiu Pătrășcanu a redactat *Proclamația către țară* rostită de suveran la radio pe 23 august și tot el a pregătit Decretul Constituțional 1626 din 31 august 1944, ce restabilea anumite prevederi ale Constituției din 1923. Din această clipă, întreaga inițiativă legislativă a aparținut comuniștilor, aflați mereu cu un pas înaintea celorlalte forțe politice. Este un fapt incontestabil că prezența trupelor sovietice și presiunea autorităților de la Moscova au avut un cuvânt decisiv în procesul de instalare a guvernului de la 6 martie 1945, ceea ce nu trebuie să ne facă să uităm că echipa Groza a fost chemată la guvernare de către factorul constituțional cu respectarea tuturor formelor legale.

Colaborarea legislativă și administrativă dintre suveran și guvern după 4 februarie 1946, inaugurarea Parlamentului rezultat din alegerile contestate de la 19 noiembrie, epurările corpului ofițeresc din martie 1945, iunie 1946 și august 1947 și, în sfârșit, abdicarea consimțită de la 30 decembrie 1947, au fost tot atâtea acte și practici juridice care au făcut ca dreptul să fie însăși forma dispozitivului de putere instalat de comuniști. Confiscarea statului s-a făcut prin intermediul unor procedee prin excelență legale, cu acordul formal al factorului constituțional.

Au existat, indiscutabil, presiuni psihologice, demonstrații de forță, gesturi violente, operațiuni de intimidare și de șantaj, amenințări și complicități, mișcări de stradă, preluări abuzive ale unor instituții, dar actele revoluționare nu numai că au lipsit cu totul, dar au fost evitate în mod deliberat. Statul ca atare nu a fost pus în discuție nici măcar o singură clipă.

Cum de a fost posibil?

Cum de s-a întâmplat ca România să fie prima țară est-europeană în care un guvern inspirat de comuniști a reușit să-și asigure controlul statului, deși, în raport cu Ungaria, Cehoslovacia sau Polonia, prezenta uriașul avantaj al funcționării neîntrerupte a unor structuri constituționale, instituționale și politice neatinse de război? Tancurile sovietice, atât de des invocate, nu ne oferă o explicație nici suficientă și nici satisfăcătoare a derulării procesului.

Nu există nici un fel de îndoială că, pretutindeni în Europa de Est, ocupația militară sovietică a fost „precondiția necesară" pentru instalarea regimurilor comuniste[1].

Nu este însă mai puțin adevărat că etapele și modalitățile prin care diferitele partide sprijinite de Moscova au preluat puterea, precum și gradul de rezistență politică și socială față de acest proces au depins în primul rând de tipul de societate în care totalitarismul sovietic urma să se reproducă. Astfel, în Iugoslavia și Albania, cucerirea statului a adoptat forma luptei de guerilă, în Ungaria, Cehia și Bulgaria cea a „infiltrării parlamentare", iar în Polonia și Estul Germaniei cea a unor „baggage-train governments"[2]. în România s-ar putea vorbi despre o soluție care a combinat ultimele două metode: colonizarea instituțiilor publice de către un guvern pre-fabricat de ocupant.

Dacă prezența militară sovietică, ca și presiunile și imixtiunile autorităților de ocupație au reprezentat cauza primară a instalării comunismului în România, cauzele secundare sunt la rândul lor numeroase și agravante: neputința partidelor „istorice" de a coordona o opoziție coerentă și credibilă, precaritatea organizării politice a social-democrației, numărul mare de politicieni „burghezi" gata să accepte „tovărășia de drum" cu comuniștii, ralierea din ce în ce mai masivă (culminând în 1948) a intelectualității, incapacitatea de reacție (dacă nu indiferența) maselor față de miza politică pusă în joc[1]. în sfârșit, trebuie numărate printre cauzele favorizante atât atitudinea oscilantă și pe alocuri ambiguă a Palatului regal, cât și oportunismul Bisericii Ortodoxe.

Cum a fost deci posibilă, dincolo de impulsul sovietic pe care l-au primit, o infiltrare atât de completă și de rapidă a comuniștilor în țesutul spațiului public și în capilaritatea administrativă a statului român? De ce societatea românească - articulată în jurul unor instituții intacte: Armată națională, Biserică dominantă, Monarhie, partide, Universități - s-a dovedit mai puțin capabilă decât altele, aflate în situații mai puțin favorabile, să opună o rezistență spontană și masivă agresiunii sovietice? Răspunsul la aceste întrebări tulburătoare s-ar cuveni căutat mai curând în zona raporturilor dintre societatea românească și clasa ei politică tradițională. Relațiile de putere, așa cum fuseseră practicate în regimul politic interbelic și, apoi, în anii dictaturii carliste și în vremea războiului se aflau într-o criză din care nu părea să poată ieși o soluție de guvernare. Ceea ce supraviețuitorii vechii organizări constituționale nu păreau dispuși să accepte și să analizeze era tocmai responsabilitatea lor pentru schimbarea de regim din 1938, ce putea fi lesne interpretată drept un eșec vădit al sistemului partidelor „istorice".

0 alegere **istorică?**

După reintrarea lui în viața publică la sfârșitul lunii august 1944, Partidul Național Liberal nu a confecționat, practic, nici un program de guvernare care să ia în calcul transformările suferite de România după două dictaturi și un război istovitor, întemeindu-și discursul politic pe atașamentul față de principiile generice ale democrației reprezentative, constituționalismului și ale tradiției liberalismului românesc, principii care, departe de a fi actualizate, nu erau nici măcar explicate. Pe plan organizatoric, distanța dintre autoritarismul și lipsa de imaginație a conducerii brătie-

[1] R.V. BURKS, „Eastern Europe", in Cyril E. BLACK, Thomas R. THORNTON, editors, *Communism and Revolution. The Strategic Uses of Political Violence,* Princeton University Press, Princeton, N.J., 1964, p. 78.

[2] IBIDEM, pp. 86-88.

[1] Bela VAGO, „România", in Martin McCANLEY, editor, *Communist Power in Europe 1944-1949,* Macmillan, London and Basingstoke, 1977, pp. 126-127

nişte şi oportunismul organizaţiilor locale atrase de pragmatismul tătărăscian, nu era nici ea de natură să stârnească încrederea într-un partid ce nu se mai putea hrăni din amintirea succeselor guvernărilor sale din epoca modernizării statului.

La rândul său, manifestul-program al Partidului Naţional Ţărănesc publicat la 16 octombrie 1944, se mulţumea să reia programul din 1935 - „prea puţine fund adaptările impuse de noile cerinţe", după chiar mărturia lui Ion Mihalache[1] -, conţinea câteva vagi referinţe la o eventuală împroprietărire, fixa ca obiectiv strategic edificarea statului ţărănesc şi, mai ales, glorifica trecutul ilustru, „de luptă şi jertfă", al partidului. luliu Maniu, personalitate politică deja legendară, făcând parte, alături de Petkov sau Kethly, din galeria „marilor încăpăţânaţi"[2], era însă marcat de eşecul guvernărilor ţărăniste din perioada marii crize.

într-un asemenea context, programul de guvernare FND, concret, radical, revendicativ, reparatoriu, pe alocuri chiar naţional, proclamând libera iniţiativă economică şi caracterul urgent al reformelor, promiţând imediata împroprietărire a ţăranilor şi ştergerea totală a datoriilor agricole a reprezentat o foarte bine calculată operaţie de expropriere a vocaţiei democratice a partidelor istorice[3], care a atras comuniştilor un suport popular relativ însemnat. în plus, afirmarea nedisimulată a caracterului „de clasă" al programului de guvernare al comuniştilor nu constituia, de fapt, o noutate în cultura politică românească, publicul fiind demult obişnuit cu formulări partizane radicale şi chiar revoluţionare, puternic colorate ideologic, de tipul celor cuprinse în programul Partidului Ţărănesc şi apoi al celui Naţional Ţărănesc.

După cum o inovaţie absolută nu erau nici vocaţia birocratică a Partidului Comunist şi nici ambiţia acestuia de a suprapune integral aparatul administrativ al statului. Funcţionarii de stat, pe care comuniştii, instalaţi după 1945 la comanda instituţiilor publice, îi înregimentau în propriile lor rânduri, utilizând alternativ tactica ameninţării şi pe cea a recompensei, mai fuseră recrutaţi din oficiu, nu cu mulţi ani în urmă, într-un alt partid birocratic cu vocaţie de masă, partidul unic al dictaturii carliste[1].

[1] *Dreptatea,* nr. 62 din 1 noiembrie 1944.
[2] Franţois FEJTO, *op. cil.,* p. 119.
[3] IBIDEM, pp. 120-121.

Pe plan politic, momentul în care comuniştii reuşesc să impună atiteza ideologică *reformişti* (FND) - *reacţionari* (PNL, PNŢ), antiteză fondatoare a mitologiei politice totalitare, este cel al reformei agrare. Aceasta se afla, în principiu, în programele tuturor partidelor. Caracterul radical al celei propuse şi înfăptuite de guvernul Groza a declanşat însă o reacţie de reţinere şi un număr de proteste din partea partidelor istorice. Dintr-o dată, PNL şi PNŢ au făcut figură de grupări politice reacţionare, cel puţin în ochii celor 800.000 de împroprietăriţi. Tema reacţiunii, a duşmăniei de clasă a „istoricilor" faţă de progres, faţă de reformele democratice şi faţă de „masele muncitoreşti-ţărăneşti" se încetăţeneşte acum definitiv şi, mai ales, credibil, în inventarul propagandistic comunist.

Oricât de criticabilă s-ar putea dovedi întocmirea şi utilizarea statisticilor în practica istoriografică, acestea au măcar meritul de a sublinia tendinţele şi de a indica cu o oarecare precizie sensul unor procese istorice. Să comparăm deci efectivele grupurilor politice comuniste, înainte de război şi în 1947, din România, Ungaria, Cehoslovacia, Polonia, Iugoslavia şi Bulgaria[2], pentru a evidenţia ritmul şi proporţia în care a crescut numărul membrilor de partid:

[1] Andrew C. JANOS, „The One-Party State and the Social Mibilisation : East Europe between the Wars", in Samuel P. HUNTINGTON, Clement H. MOORE, editors, *Authorilarian Polilics in Modern Society. The Dynamics of Established One-Party System,* Basic Books, New York and London, 1970, p.216.
[2] Datele statistice sunt preluate după Francois FEJTO, *op. cit.,* p. 196.

Țara	*înainte de război*	*1947*	*Creștere*
România	1.000	710.000	de 710 ori
Ungaria	30.000	750.000	de 25 de ori
Cehoslovacia	80.000	1.300.000	de 16,2 ori
Polonia	20.000	800.000	de 40 de ori
Iugoslavia	15.000	400.000	de 26,6 ori
Bulgaria	8.000	510.000	de 83,7 ori

Constatăm că, raportat la ansamblul populației, în anul 1947 comuniștii reprezentau în Cehoslovacia 10,5%, în Ungaria 8,2%, în Bulgaria 7,2%, în România 4,5%, în Polonia 3,3% și în iugoslavia 2,5%.

Deși în România ponderea comuniștilor nu este dintre cele mai mari, dinamica partidului este, de departe, cea mai spectaculoasă. Astfel, teoretic vorbind, predispoziția românilor de a se înscrie în Partidul Comunist a fost de 9 ori mai mare decât a bulgarilor, de 18 ori mai mare decât a polonezilor, de 26 de ori mai mare decât a iugoslavilor, de 28 de ori mai mare decât a ungurilor și de 45 de ori mai mare decât a cehilor și slovacilor.

Toate aceste date ne ajută să observăm atât incidența, mai întâi parazitară, a ideologiei într-o strategie a puterii care a fost, într-o primă etapă, de ordin politico-juridic[1], cât și faptul că opțiunea pentru comunism a unei părți importante a societății românești, exprimată ca tendință încă dinainte de 1948, nu este nici manifestarea unei înclinații naturale a românilor spre uniformizare și nici un triumf al spiritului colectivist, ci o indiscutabilă alegere istorică.

încă de la început, comuniștii nu au promis o viață politică de tipul celei practicate în democrațiile parlamentare occidentale, ci o bună guvernare, o guvernare mai bună decât cea de care se

[1] Rolul secundar, dacă nu chiar declinul ideologiei în practicile de recrutare comuniste a fost documentat de Gabriel A. ALMOND (vvith H.E. KRUGMAN, E. LEWIN, H. WRIGGINS), *The Appeals of Communism,* Princeton University Press, Princeton N.J., 1954, p. 396.

arătase capabilă clasa politică tradițională. Din acest refuz explicit al politicii democratice s-a alimentat, vreme de cinci decenii, forța mesajului totalitar.

Participarea negociată

în perspectiva istorică a lui Stein Rokkan, procesul de dezvoltare democratică a cunoscut, în Europa occidentală, patru momente succesive: mai intâi, *încorporarea* în spațiul public a categoriilor sociale care nu-și avuseseră nici loc și nici rol în sistemul politic tradițional; apoi, *mobilizarea* acestor noi cetățeni prin intermediul mecanismelor electorale ale sufragiului universal; în al treilea rând, *activarea* condiției cetățenești prin forme de participare politică directă; în sfârșit, *politizarea* sistemului în urma substituirii vechilor moduri de control al teritoriului și populațiilor prin acțiunea electorală locală a unor partide organizate la nivel național[1]. într-un cuvânt și într-un mod ideal-tipic, vocația democratică a societăților occidentale nu ar putea fi separată de o lărgire treptată și constantă a sferei *participării* politice în cadrul unor sisteme întemeiate inițial pe excludere. Instrumentul acestei transformări progresive a fost practica socială a *contestării.*

în mersul său spre democrație, de la pre-comunism la post-comunism, trecând prin comunism, Europa centrală și orientală a călcat oare pe urmele celor patru pași rokkanieni? S-ar părea că democratizarea posteomunistă este un proces inversat în raport cu modelul lui Rokkan. într-adevăr, s-a sugerat că democratizarea regimurilor de tip sovietic după 1989 ar fi caracterizată mai curând de integrarea principiului *contestării* într-un sistem politic ce era deja întemeiat pe *participare*[2].

[1] Stein ROKKAN (with A. CAMPBELL, P. TORSVIK, H. VALEN), *Citizens, Elections, Parlies. Approaches lo the Comparative Study of the Process of Development,* Universitetsforlaget, Oslo, 1970, p. 227 sq.

[2] Peter MAIR, *Parly System Change. Approaches and Inlerprelalions,* ClareAm Press, Oxford, 1997, p. 179.

în fapt şi dincolo dc tentaţiile lor oligarhice, partidele comuniste aflate la putere erau organizaţii a căror complexitate viza tocmai egalizarea şanselor de participare, fie şi doar formală, la exerciţiul puterii[1]. Altfel spus, participarea politică nu este, în Estul european, rezultatul istoric al unei îndelungate serii de mişcări sociale de contestare a ordinii politice. Dimpotrivă, contestarea politică care a marcat pretutindeni tranziţiile postcomunistc s-a născut din practicile de participare inventate de comunism. Se cuvine fără îndoială precizat ce înseamnă participare politică sub socialismul real.

Un regim de tip sovietic cunoaşte, în principiu, trei moduri de participare politică[2]: *participarea angajată,* de regulă formală, dacă nu de-a dreptul rituală, a membrilor partidului, dar şi a restului cetăţenilor la manifestările publice ale regimului (de pildă, cu prilejul alegerilor menite să plebisciteze periodic triumful partidului); *participarea petiţionară* a cetăţenilor ori de câte ori intră în contact cu funcţionarii şi cu instituţiile chemate să le reprezinte şi să le apere interesele (deputaţi, cadre de partid, poliţie, organe de control etc); *participarea negociată* a cetăţenilor care, printr-o târguiala permanentă cu autorităţile locale (primari, agenţi de ordine, directori de întreprinderi socialiste sau de instituţii publice etc.) exercitau o influenţă, informală, dar considerabilă, asupra modului în care politicile elaborate la centru erau aplicate în condiţiile proprii fiecărei comune, fiecărei întreprinderi, fiecărei instituţii[3].

Cetăţenii socialismului real erau mai degrabă încrezători în capacitatea acestei ultime forme de participare de a înrâuri cu adevărat dacă nu hotărârile luate la vârf, atunci măcar modul în

[1] Juan LINZ, *Totalitariari and Authoritarian Regimes,* Boulder and London, Lynne Rienner, 2000, p. 73.

[2] Tipologia se bizuie' pe cercetările empirice întreprinse de Wayne Di FRANCEISCO, Zvi GITELMAN, „Soviet Political Culture and „Covert Participation" in Policy Implementation", *American Political Science Review,* Voi. 78, No. 3, 1984, pp. 603-621.

[3] Pentru această ultimă formă de participare, calificat politică, v. David KIDECKEL, *The Sollilude of Collectivism. Romanian Villagers to the Revolulion and Beyond,* Ithaca and London, Corneli University Press, 1993, pp. 104-105.

care acestea erau convertite în măsuri concrete la nivel micro-social[1]. în comparaţie cu formele clasice de participare politică dezvoltate în societăţile occidentale, participarea comunistă este răsturnată. Şi, pentru a rămâne fidelă lecturii leniniste a dialecticii hegeliene, ea este chiar de două ori răsturnată. Mai intâi, aşa cum s-a constatat în cazul polonez[2] şi contrar logicii sociale occidentale, partidul (şi formaţiunile ce-i sunt asociate) este cel care influenţează deciziile şi acţiunile grupurilor de interese (economice, profesionale, etnice, regionale, religioase chiar etc.) prin instalarea la conducerea acestor grupuri a unor militanţi sau simpatizanţi comunişti. în al doilea rând şi împotriva procedurilor consacrate de statul de drept, deciziile trimise către nivelurile dc bază ale societăţii sub formă de norme sociale sau de norme de producţie sunt negociate - şi deci modificate - de cetăţenii direct implicaţi (muncitori, fermieri independenţi în Polonia sau ţărani cooperatori în România[3], funcţionari, scriitori etc.) potrivit unor interese întotdeauna circumstanţiate şi locale.

Pe scurt, dacă cetăţenii socialismului real s-au lăsat purtaţi de o „etică a dependenţei"[4] faţă de un stat plasat simultan într-o poziţie de alteritate şi de patronaj, nu este mai puţin adevărat că ei au putut dezvolta concomitent şi o „etică a calculului socialist"[5] ce le-a permis să-şi însuşească statul prin forme particulare de participare, mediate aproape întotdeauna de cadrele locale ale partidului. Reţelele informale de negociere, de rezolvare a conflictelor locale, de schimb de bunuri şi servicii în care s-au angajat locuitorii socialismului real nu au avut atât menirea de a

[1] Wayne Di FRANCEISCO, Zvi GITELMAN, *op.cit.,* pp. 618-619.

[2] Jerzy J. WIATR, „Political Parties, Interest Representation and Economic Development in Poland", *American Political Science Review,* voi. LXIV, No. 4, 1970, pp. 1239-1254, p. 1242.

[3] V. Antoine ROGER, „Relations agraires et relations de pouvoir dans la Roumanie communiste: les cooperatives agricoles de production comme terrain d'affrontement politique", *Revue d'Histoire Moderne et Conlemporaine,* 49/2, 2002, pp. 24-53, în special p. 46.

[4] George SCHOPFLIN, „Culture and Identity in Post-Communist Europe", in S. WHITE, J. BATT, P.G. LEWIS, editors, *Developmenls in East-European Polilics,* Duke University Press, Durham, N.C, 1993, p. 26.

[5] David KIDECKEL, *op. cit.,* p. 166.

submina sistemul „din interior", cât de a asigura integrarea acestora în sistem, într-un mod daca nu pervers, atunci cel puțin neplanificat[1].

în fapt, „centralismul democratic" teoretizat de Lenin - potrivit căruia baza militantă este chemată să discute liber despre chestiunile de interes general și să propună soluții care, odată adoptate de conducere, trebuie „transpuse în viață neabătut" și fără dezbateri suplimentare - a fost înlocuit în practica comunistă de o *descentralizare autoritară,* adică de un dispozitiv în care deciziile sunt mai întâi luate la vârf în chip discreționar, pentru a fi apoi aplicate la bază într-un mod indisciplinat, incomplet și delocalizat. Astfel, birocrația de partid și de stat de la nivelurile intermediare și de bază a încetat treptat să își mai suprapună acțiunile publice peste politicile oficiale și a început să-și exploateze poziția în aparatele socialismului de stat în interes privat[2].

Este potrivit de aceea să înțelegem partidul unic, la nivelul organizațiilor sale de bază, nu numai sub specia monopolului asupra statului și societății, dar și sub trăsăturile unui mediator între stat și societate. O asemenea realitate nu a scăpat nici chiar teoreticienilor statului socialist, care explică de ce constituționalismul de tip sovietic poate face economie de separarea puterilor: partidul însuși ar avea, în raport cu statul și cu societatea, o funcție regulatoare și de control de tipul *checks and balances*[3]. De-ar fi să credem un martor contemporan[4], nicăieri în Europa centrală și orientală o asemenea practică a negocierii la bază și a acomodării deciziilor nu a fost mai răspândită decât în România.

[1] V. Janine WEDEL, *The Private Poland: An Anthropologisl's Look al Everydav Life,* Facts on File, New York, 1986.

[2] Vladimir SHLAPENTOKH, *Public and Private Life of the Soviet People. Changing Values in Posl-Stalin Russia,* Oxford University Press, Oxford and New York, 1989, pp. 227-229.

[3] Otto BIHARI, *The Constituțional Models of Socialist State Organizations, Akademiai Kiado,* Budapest, 1979, p. 366.

[4] Robert G. WESSON, *Communism and Communist Systems,* Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hali, 1978, pp. 201-204.

Mitul nefericirii totalitare

Dacă, în perioada 1945-1948, noua putere - de îndată ce a pus stăpânire pe stat - a procedat prin interdicție și reprimare, a încercat să normalizeze comportamentele sociale cu ajutorul unor instrumente de factură juridică, în schimb, după 1948, natura relațiilor de putere se transformă radical.

De acum înainte, vom avea de-a face cu o putere disciplinară sau, mai exact, auto-disciplinară, ce se bizuie mai puțin pe interdicție și reprimare, cât pe îndemnul la acțiune, pe încurajarea faptei. Ne vom afla, cu alte cuvinte, în prezența unei *bio-puterP,* a unei puteri care preia gestiunea funcțiilor vitale ale corpului social. într-un astfel de context, individul nu mai poate fi gândit ca un fel de element biologic primar și inert, pe care puterea îl formează, îl federează, îl încarcă de sens sau îl lovește aleatoriu, ci ca un purtător al puterii, dacă nu chiar ca un co-autor al acesteia. Indiferent dacă exercită în chip instituțional această putere sau, dimpotrivă, dacă nu este decât o victimă a instituțiilor prin care puterea se exprimă.

Privit postum, comunismul românesc pare o stihie anonimă și impersonală ce s-a abătut pe neașteptate asupra unei populații silite să-și improvizeze rezistența: rezistență în munți, rezistență în închisori, rezistență prin indiferență, rezistență prin cultură,

[1] Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison,* Gallimard, Paris, 1975, pp. 137-196; v. Michel DONELLY, „Des divers usages de la notion de bio-pouvoir", in *Michel Foucaull philosophe. Rencontre internaționale. Paris, 9, 10, 11janvier 1988,* Seuil, Paris, 1989, pp. 230-235.

rezistență prin infiltrare în rândurile partidului. Totalitarismul ne este prezentat de cele mai multe ori după o logică a asediului, ca un regim impus prin represiune unei societăți aflate într-o permanentă, deși discretă, stare de refuz.

Cine a pierdut?

Datele disponibile astăzi indică faptul că represiunea - oricât de grave și de inexpiabile ar fi fost manifestările ei la nivelul comunităților, familiilor și persoanelor pe care le-a afectat - pare să nu fi jucat rolul politic central care-i este îndeobște atribuit. Desigur, după 1948, urmărirea, arestarea, judecarea, condamnarea, internarea și întemnițarea s-au constituit în practici sociale capabile să definească natura totalitară a regimului[1].

Aceste practici nu au rezumat însă întru totul, în ochii societății, obiectivele strategice ale exercițiului puterii publice.

Astfel, chiar îndelung discutatul deceniu 1950-1960 nu a fost centrat în jurul represiunii ca metodă cardinală de guvernare. în pofida rolul ei incontestabil de instrument dc control politic și de schimbare socială[2], represiunea s-a simat oarecum spre periferia principalelor fenomene de societate. Potrivit unui raport al Consiliului Securității[3], în perioada 1950-1967 au fost condamnate pentru „uneltire contra ordinii sociale" sau delicte înrudite, 73.636 de persoane, fiind internate încă 25.740, iar alte aproximativ 60.000 au fost supuse unui regim de domiciliu obligatoriu. Ceea ce înseamnă, în mare, că 160.000 de români au suferit nemijlocit rigorile penale ale regimului. Dacă luăm în calcul, prin aplicarea unui coeficient convențional de 4,5 și

[1] O istorie rapidă și neproblematizată a fenomenului represiv românesc la Romulus RUSAN et al., „Le systeme repressif communiste de Roumanie", in Stephane COURTOIS, sous la direction de, *Du passe faisons table rase! Histoire et memoire du communisme en Europe,* Robert Laffont, Paris, 2002, pp. 369-434.

[2] Alexander DALLIN, George W. BRESLAUER, *Political Terror in Communisi Systems,* Stanford University Press, Stanford, 1970, p. 6.

[3] Lucian NASTASĂ, „Conduita conspirativă sub regimul comunist: mit și realitate", in Lucian BOIA, coordonator, *Miturile comunismului românesc,* Nemira, București, 1998, p. 203.

familiile acestor persecutați, rezultă că totalitarismul a lovit în mod direct înjur de 700.000 de oameni, adică în medie circa 4% din populația României din acea vreme.

Să adăugăm acestor victime propriu-zis politice și familiilor lor încă 80.000 de persoane (cărora se cuvine să le aplicăm din nou coeficientul de 4,5%), la cât Partidul însuși a estimat numărul celor urmăriți ori condamnați penal în legătură cu procesul de colectivizare[1].

Vom obține, în mare, alți 360.000 de cetățeni aflați, pe termen scurt sau mediu, sub tăișul fenomenului represiv. Ceea ce duce în final la constituirea unui „grup-țintâ" al represiunii ce nu atinge decât înjur de 6% din ansamblul populației.

Presupunând că, pentru un motiv sau altul, cifrele raportului confidențial al Securității au fost subevaluate, socotind apoi că ele nu includ intervalul 1945-1949, pare rezonabil să le înmulțim cu doi pentru a aproxima cercul maxim al victimelor politice explicit asumate de către instituțiile represive ale Partidului Comunist, cerc în care includem și familiile acestor victime. în acest mod, vom putea clasa în categoria celor afectați de represiune în diferite grade nu mai mult de 2.000.000 de persoane, sau maximum 12% din populația totală.

Aceste cifre corespund, de altfel, aprecierilor făcute de unul dintre supraviețuitorii cei mai respectați ai închisorilor comuniste, care estima numărul celor întemnițați la 282.000, dintre care 190.000 ar fi murit în detenție[2].

Dacă adăugăm celor 160.000 de deținuți politici recunoscuți de raportul Securității pe cei 80.000 de țărani trecuți de Gheorghiu-Dej în contul colectivizării forțate, vom obține o cifră foarte apropiată de cea reținută de Corneliu Coposu. Izvoarele oficiale și estimările neoficiale cele mai autorizate par deci să se confirme reciproc.

[1] Declarația lui Gheorghe Gheorghiu-Dej la Plenara din 30 noiembrie 1962, Ghita IONESCU, *Communism in Rumania,* 1944-1962, Oxford University Press, Oxford, 1964, p. 201.

[2] Corneliu COPOSU, *Mărturisiri,* dialoguri cu Vartan Arachclian, Humanitas, București, 1992, p. 95.

La ce bun totuși aceste calcule oarecum cinice, din moment ce o morală elementară ne spune că n-ar fi nevoie de milioane de victime pentru ca un regim politic să se discrediteze definitiv, în fond - și în ordinea discursului, nu în cea a responsabilității politice -, numărătoarea victimelor nu va putea fi niciodată făcută cu precizie și, în ultimă instanță, nu este relevantă decât pentru locul pe care aceste cifre îl ocupă în imaginarul postcomunist. Nu atât numărul celor eliminați și persecutați, cât procedurile represive în sine sunt cele care pot califica un regim politic. Ar fi o naivitate să ne imaginăm că totalitarismul românesc este mai puțin vinovat pentru că a făcut doar 160.000 de victime și nu, de pildă, 1.500.000. Moartea unui singur inocent ar trebui să ne interpeleze conștiința cu tot atâta forță ca și exterminarea a mii de persoane nevinovate. Culpa politică a românilor nu este direct proporțională cu numărul victimelor, după cum nici culpa morală și răspunderea penală a celor care au participat la represiune sau au cunoscut-o îndeaproape fără să o denunțe nu se reduce în funcție de sistemul de calcul al victimelor.

întrebarea la care cifrele sunt capabile să răspundă este extrem de simplă și nu are nici un fel de conotații etice, interesând mai degrabă domeniul științelor sociale: cei care au avut de suferit sub totalitarism au fost mai puțini sau mai mulți decât cei care au avut de câștigat în urma instalării comunismului? Cu alte cuvinte, societatea românească în ansamblul ei a resimțit comunismul ca pe o strategie represivă, la nivel personal și general sau, dimpotrivă, ca pe o soluție a dezvoltării, globale și individuale? A existat oare, în modul românilor de a percepe comunismul, o dominantă socială, cu putință de dedus pe cale statistică? I-au fost ei, în final și pe o durată de câteva decenii, mai degrabă favorabili ori mai curând ostili? Statistic vorbind, totalitarismul i-a avantajat sau i-a dezavantajat pe cei mai mulți dintre români? Există oare în cotidianul *(Alltagsgeschichte)* totalitar[1] practici sociale dominante, pe care statisticile ne-ar putea ajuta să le degajăm?

V. pentru dezbaterea metodologică asupra chestiunii, Detlev PETJKERT, *MltagsgeSchichle cler NS-Zeit: Neue Perspektive oder Trivialisierung?',* Oldenbourg, Miinchen, 1984.

A câștigat cineva?

Să privim câțiva indicatori economici și sociali din perioada 1950-1970, care se suprapune peste ceea ce este unanim considerat a fi epoca de vârf a represiunii.

Mai întâi, de la 1950 la 1970, veniturile reale ale populației cresc de două ori și jumătate[1]. Este vizat de această creștere fără precedent în special segmentul de populație care a fost cucerit de civilizația uzinei, adică 3.592.575 de români reprezentând în medie 20% din totalul populației, care, între 1948 și 1966 au migrat de la sat la oraș[2]. Se poate spune că modernizarea întreprinsă de comunism a produs o schimbare radicală a țesutului social prin crearea unei noi clase muncitoare. Industrializarea lansată de Partidul Comunist a fost concepută și pusă în operă ca o cale regală a procesului de *nation-building*[1], de unificare a națiunii în jurul unor proiecte și valori comune. Revoluția națională, desăvârșirea procesului de *nation-building* a avut deci loc în același timp cu revoluția industrială, *breakthrough* economico-social al unei societăți insuficient și incomplet modernizate. România dezminte astfel schema rokkaniană a dezvoltării societăților occidentale[4]: cele două revoluții, organice, spontane și decalate în Europa apuseană, au fost organizate, conduse și ținute împreună de socialismul de stat vreme de cinci decenii.

Numai că heteronomia structurală a revoluției industriale în raport cu revoluția națională, precum și simultaneitatea lor istorică au făcut ca „chestiunea agrară", endemică în Europa centrală și orientală, să nu poată fi rezolvată în mod definitiv[5].

[1] *Anuarul statistic al României 1990,* Comisia Națională pentru Statistică, [București, 1990], p. 122; cifra este comparabilă cu creșterea de trei ori a veniturilor reale în societățile occidentale.

[2] IBIDEM, p. 51.

[3] Kenneth JOW1TT, *Revolutionaiy Breaklhroughs and National Development: the Case of România,* 1944-1965, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1971. p. 74.

[4] Stein ROKKAN, *op.cit.,* pp. 101-112.

[5] George SCHOPFLIN, „Culture and Identity in Post-Communist Europe", in Stephen WHITE, Judy BATT, Paul G. LEW1S, editors, *Developments in Easl-European Polilics,* Duke University Press, Durham, N.C., 1993, p. 21.

Problema atavică a satelor a reapărut după 1989 sub forma unei „reîntoarceri a țărănimii"[1]. Problema țărănească nu s-a stins definitiv sub comunism pentru că, potrivit observațiilor antropologilor[2], proprietatea rurală a rămas, chiar și în posteomunism, un raport între persoane, mai degrabă decât o relație între persoane și lucruri. Cu acest titlu, ea ignoră dreptul și participă la o definiție identitară practicată într-un spațiu rural ce s-a prezentat întotdeauna, chiar și sub socialismul de stat, drept leagăn al națiunii.

în același timp, ponderea celor care trăiesc exclusiv din salarii și fonduri sociale crește de la 37,9% în 1950 la 71,5% în 1970[3]. în cifre absolute, numărul pensionarilor de asigurări sociale, de pildă, sporește de la 251.400 în anul 1950 la 1.116.500 în 197Q[4].

Altfel spus, dependența față de stat și față de tipul de cultură a muncii pe care acesta l-a creat înregistrează și ea o creștere masivă. în sfârșit, numărul de studenți la 10.000 de locuitori evoluează constant, de la 17 în 1938 la 32 în 1950 și 75 în 1970[5]; de asemena, numărul elevilor de liceu se multiplică cu zece între 1938 (49.287) și 1970 (505.891)[6].

însumând aceste cifre și comparându-le cu cele din seria precedentă, se constată imediat că ponderea celor pentru care regimul totalitar a reprezentat o permanentă amenințare, o povară, un pericol imediat sau virtual se situează între minimum 6% și maximum 12%, în vreme ce procentul acelora pentru care comunismul a însemnat o schimbare pozitivă a vieții, un venit stabil și în continuă creștere, un acces tot mai larg la o educație superioară, o legătură tot mai strânsă cu statul se plasează pe o plajă cuprinsă între 20% și 70%. Nu este de aceea surprinzător că,

[1] Beatrice von HIRSCHAUSEN, *Les nouvelles campagnes roumaines. Les paradoxes d'un „retour"paysan,* Belin, Paris, 1999.

[2] Katherine VERDERY „Fuzzy Property. Rights, Power, and Identity in Transyivania's Decollectivization", in M. BURAWOY, K., editors, *Uncerlain Transitions. Ethtiographies of Change in Postsocialist World,* Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 1999, pp. 53-8!.

[3] *Anuarul statistic al României 1990,* p. 121.

[4] IBFDEM, p. 126.

[5] IB1DEM, p. 126.

[6] 1BIDEM, p. 136.

adesea, memoria posteomunistă are tendința de a descrie normalitatea cotidiană a socialismul de stat în termenii „era frumos, era bine, erau bani..."[1].

Făcând de două ori media statistică, s-ar zice (în termeni probabili) că lunga guvernare comunistă a reprimat, exclus și marginalizat înjur de 9% din populația României, dar a adus - prin generalizarea metodelor de lucru modeme, prin migrația masivă a populației dinspre rural spre urban, prin constituirea unei elite tehnice dominante, prin întărirea rolului de protector al statului - beneficii materiale și simbolice pentru cel puțin 45% din aceeași populație. Mai mult chiar, în 1999, unul din trei adulți își amintește că starea de libertate a societății era, sub comunism, aceeași sau chiar mai bună decât în perioada de tranziție[2]. La zece ani după prăbușirea socialismului real, 30% dintre români se identificau încă, la nivelul memoriei lor colective, cu totalitarismul politic. Oricât de paradoxal ar putea să pară astăzi acest lucru, comunismul s-a legitimat în ochii majorității prin funcția sa democratică: cultivând o anumită egalitate a șanselor, totalitarismul a laminat diferențele sociale, economice și culturale pe care le moștenise și prin a căror critică și-a justificat vocația istorică.

Mobilitatea extremă a cestor repere statistice sugerează că, între 1948 și 1989, relațiile de putere nu s-au constituit și nu au funcționat numai în vederea uniformizării comportamentelor populației, a normalizării atitudinilor și gesturilor sociale. Fără să-și ascundă, ca orice sistem de dominație de altfel, interesul pentru analiza în termeni colectivi a obiectivelor sale, puterea a fost, cu precădere, interesată de fiecare individ în parte, de construcția atitudinilor, de supravegherea comportamentelor, de producția politică a corpurilor[3].

' Dan LUNGU, *Povestirile vieții. Teorie și documente,* Editura Universității Al.I. Cuzadin Iași, Iași, 2003, pp. 120-183.

[2] 21% mai bună, 9% aceeași, *Metro Media Transilvania, Barometrul politic. România. Septembrie 1999* [Cluj, 1999], p. 12.

[3] Zoe PETRE, „Promovarea femeii sau despre destructurarea sexului feminin", in Lucian BOTA, coordonator. *Miturile comunismului românesc,* Nemira, București, 1998, pp. 255-271 și Gail KLIGMAN, *The Polilics of Duplicity, Conlrolling Reproduction in Ceausescu 's România,* University of California Press, Berkeiey and Los Angeies and London, 1998.

Civilizația uzinei, în calitate de produs al creșterii economice[1] și al migrației populației dinspre mediul rural spre cel urban, instituie domeniul muncii productive sau, literal, „câmpul muncii", ca unic spațiu de validare și recunoaștere socială a individului. Munca industrială impune, pe scară mare, o disciplină a corpurilor și o monopolizare a timpului individual[2] necunoscute până atunci în civilizația românească tradițională și agrară[3].

Cultura muncii ca tehnologie cardinală a construcției naționale fusese însă transmisă socialismului de stat de către regimul precedent, de tip autoritar cu inflexiuni fasciste. într-adevăr, datoria de a efectua o muncă socialmente utilă ca precondiție a cetățeniei, cât și sintagma „câmpul muncii" fuseseră introduse în 1941 de către mareșalul Antonescu, promotor al unei legislații antievreiești ce lega „datoria națională" de a fi activ în „câmpul muncii" de deplina recunoaștere a drepturilor civile[4]. Aproape în același mod, locuitorii totalitarismului vor fi definiți în principal ca „oameni ai muncii" și nu drept cetățeni[5].

Cu alte cuvinte, statutul lor politic este conferit de participarea, cu titlu individual, la ..construirea societății socialiste" și nu de asentimentul dat unui pact constituțional de bază. Munca era contractul social al socialismului dc stat.

[1] Produsul Intern Brat reprezintă în 1970, 623% față de 1938, an cu un P.I.B. superior față de 1950, *Anuarul statistic al României 1990,* p. 234.

[2] Dan LUNGU, *Construcția identității într-o societate totalitară,* Junimea, Iași, 2003, pp. 105-114.

[3] Katherine VERDERY, *Whal Was Socialism and Whal Comes Next?,* Princeton University Press, Princeton, 1996, pp. 39-57 crede că etatizarea timpului reprezintă o formă specială de dominație, caracteristică epocii Ceaușescu.

[4] *Evreii din România între anii 1940-1944. I. Legislația antievreiască,* editor Lia Benjamin, Hasefer, București, 1993, Doc. No. 41, pp. 150-154.

[5] Mai ales în anii '50 și '60, apelativul „cetățean" este folosit, în limbajul administrativ, pentru a-i desemna pe cei care, din motive politice sau datorită originii lor sociale, nu meritau titlul de „tovarăș".

O putere pastorală

Puterea nu a acționat numai prin interdicție și sancțiune, nu s-a folosit doar de norma de drept pentru a reprima, a alinia și a produce unanimitatea. De altfel, dreptul socialist se complace în a denunța formalismul „dreptului burghez", la care își propune să renunțe. Noile rețele de putere sunt dispuse să procedeze mai ales prin asumarea funcțiilor vitale ale individului. Formal, puterea interzicea rareori ceva. Dreptul pozitiv al comunismului își putea permite luxul de a conține toate garanțiile democratice. Pentru că puterea nu se reprezenta pe sine în raport cu legea, ci cu echitatea. Obiectivul ei nu era acela de a asigura domnia legii, ci pe cea a muncii și a clasei muncitoare. Ea făcea, de aceea, ceva cu totul diferit de celelalte regimuri politice moderne: puterea totalitară supraveghează, hrănește și pedepsește.

Avem de-a face cu o putere de tip pastoral, așa cum a fost identificată de Paul Veyne[1] în gândirea lui Michel Foucault[2]. Or, spre deosebire de relațiile de putere de tip juridico-discursiv, care uniformizează atitudinile și normalizează comportamentele, puterea pastorală încurajează producerea individualismului. Individul nu își aliniază comportamentul unor norme juridice, ci evoluează liber pe un teritoriu aflat sub controlul unui anumit dispozitiv de putere, și, atâta timp cât evoluează în direcția spre care operația inevitabilă de „descurcare" a relațiilor de putere îl îndrumă în chip firesc, este hrănit și ocrotit în cadrul unui soi de „maternitate socială", și anume prin programe de securitate socială, prin inexistența șomajului, printr-o rată acceptabilă a criminalității, printr-un raport echitabil între salarii și prețuri, prin costul aproape fictiv (cel puțin până la jumătatea anilor '80) al energiei, chiriilor și serviciilor, ca și printr-un consum ale cărui limite nu sunt impuse de mărimea venitului personal, ci de raritatea produselor care este, în ceea ce-o privește, o formă individualizată de control. Raritatea, relativă sau acută, a bunurilor de con-

' Paul VEYNE, *Commenl on ecrit l'histoire,* Seuil, Paris, 1971, pp. 347-385.

[2] Michel FOUCAULT, „Sexualite et pouvoir", in *Dils et ecrits 1954-1988,* III, Gallimard, Paris, 1994, pp. 559-566.

sum a fost doar unul din mecanismele care-i îngăduiau individului să realizeze singur riscul de a rămâne exterior relațiilor de putere.

Spre deosebire de regimurile de putere pastorală din Antichitate și Evul Mediu, totalitarismul de tip sovietic și-a întemeiat legitimitatea pe factorul economic. Nu în sensul în care stand comunist ar fi aspirat cu adevărat să devină un stat al bunăstării și al consumului, ci în măsura în care actul de guvernare trecea drept sinonim, pe de o parte cu modernizarea și creșterea economică, iar pe de altă patte cu monopolul redistribuirii cât mai uniforme a produsului național. Cetățenilor nu li se cerea să-și manifeste altă credință decât cea în știința regimului de a-i guverna și de a-i hrăni, de a-i conduce spre „fericirea totalitară", adică spre o anumită împăcare cu propriul destin, printr-o logică a nivelului de trai complet diferită de cea occidentală[1].

Guvernarea comunistă era o guvernare *pentru popor,* dar nu una *prin popor* sau *cu acesta.* în comunism, arta guvernării era deci condamnată să se confunde cu buna gestiune a producției și a redistribuției. Căci puterea pastorală este, prin excelență, o putere productivă: ea produce nu numai bunuri, securitate, locuri de muncă, dar în aceeași măsură și comportamente sau chiar adevăr.

Din punct de vedere politic și juridic, individului nu i se interzicea nimic și i se oferea totul. Dar în schimbul unei supravegheri individualizate și atente. Dispozitivul de putere al regimului nu a fost instalat pentru a urmări indivizii după unicul criteriu al respectării sau transgresării dreptului. Represiunea, oricât de masivă și dramatică ar fi fost în anumite etape, nu a funcționat asemenea unei consecințe previzibile a încălcării normei de drept, fie acesta și socialist, ci ca efect al delațiunii, ca rezultat al supravegherii reciproce a indivizilor, al chemării fiecăruia în parte la vigilență și la acțiune. în plus, represiunea nu a vizat decât în subsidiar eliminarea fizică a rezistențelor la putere și nu și-a propus niciodată identificarea tuturor vinovaților de delicml de opoziție politică. De fapt, poliția politică nu avea atât

[1] Guy HERMET, *Les desenchanlements de la liberie. La sortie des diclalures dans les annees '90,* pp. 43-79.

funcția de a adeveri prin probe *cine sunt* și *unde se ascund* inamicii regimului, cât, mai ales, pe aceea de produce inamici prin „adevăruri" mărturisite. Pentru ea, mărturisirea ținea loc de adevăr[1]. Fundamental, ciclurile represive ale puterii de tip pastoral nu urmăreau să stabilească vinovății, ci să provoace mărturisiri, nu să oblige individul să se situeze în raport cu o normă de drept, ci să spună adevărul puterii.

Iar acest adevăr esențial care, pe o cale sau alta, trebuia rostit de toți și de fiecare în parte, nu afirmă că păstorul este bun pentru că nu obișnuiește să certe și să pedepsească, ci pentru că este singurul capabil să-și hrănească turma. Atâta timp cât turma este hrănită, orice violență este legitimă, înțelegând legitimitatea în sens weberian[2], adică mai puțin ca pe o adeziune formulată cu titlu personal și motivată rațional sau moral, cât ca pe o absență voluntară a contestării unei ordini ce se manifestă ca legitimă în fapt și a cărei validitate este garantată de o instanță umană însărcinată să sancționeze orice încălcare a acestei ordini.

Regimul a căzut, în final, nu atât din cauza funcției sale represive, cât datorită crizei care atinsese capacitățile sale productive[3]. Caracterul pastoral al totalitarismului se verifica în principiu prin dimensiunea providențială a sistemului. Socialismul de stat este condamnat să se întrupeze într-un stat al bunăstării. în ceea ce-l privește, statul-providență este însoțit de reputația de a provoca ruperea legăturilor sociale naturale, din moment ce persoanele nu mai sunt nevoite să întrețină în bună stare de funcționare legăturile familiale și comunitare de care depindeau înainte ca

[1] Ion IOANID, *închisoarea noastră cea de țoale zilele III* (1956-1959), Albatros, București, 1992, pp. 162-163 relatează următoarea istorie: Ion Birtașu, din lotul Pătrășcanu, este obligat să recunoască, sub tortură, că a primit din Iugoslavia un transport de arme pe care l-a ascuns. Evident, un asemenea transport nu existase niciodată, scenariul complotului fiind scris de un inculpat comunist, Bellu Silber. După mărturisire, Birtașu este din nou torturat pentru a indica locul în care ar fi ascuns annele despre care anchetatorul știa că nu existau în realitate.

Max WEBER, *Wirlschajt und Gesellschaft. Grundriss der verslehenden Soziologie,* Hrsg. J. Winckelmann, J.C.B. Mohr, Tubingen, 1972, pp. 17 sq.

[3] George SCHOPFLIN, „Culture and Identity in Post-Communist Europe", p. 25.

statul să le ofere sistemele sale integratoare de protecţie şi siguranţă socială[1].

Or, statul comunist nu s-a dovedit în cele din urmă capabil să refondeze într-un mod similar legătura socială. El a generat, dimpotrivă, o multitudine de individualisme dependente articulate într-o vastă reţea de „corporaţii domestice"[2], menită să suplinească deficienţele dispozitivului statal de producţie şi rcdistribuţie. Prăbuşirea comunismului ar fi, prin urmare, mai puţin rezultatul unei reîntoarceri în forţă a politicului, cât o consecinţă a eşecului unei formule de guvernare de tip pastoral.

[1] Marcel GAUCHET, *La religion dans la democraţie. Parcours de la laicite,* Gallimard, Paris, 1998, pp. 68-69.

[2] David KIDECKEL, *op. cit.,* pp. 101-102.

Anticomunismul posteomunist

Anticomunismul a fost una dintre cele mai comode atitudini intelectuale ale epocii posteomuniste. După 1989, România a părut dominată de un nou conformism moral şi politic, ce s-a exprimat în forma unui patos stereotip şi convenţional al denunţării trecutului totalitar. Cu excepţia unor populaţii izolate şi ostracizate de nostalgici ai naţionalismului ceauşist, intelectualii români din primii ani '90 s-ar fi considerat descalificaţi dacă nu şi-ar fi asumat rolul dc purtători de cuvânt ai unei etici aflate în radicala opoziţie cu marxism-lcninismul, cu socialismul real, cu doctrinele de stânga şi mai ales cu experienţa politică, economică şi socială a totalitarismului.

Cel care citeşte astăzi publicistica de opinie din România, fără să cunoască istoria celor care o fabrică şi o animă, s-ar putea mira (şi ar fi fără îndoială îndreptăţit să o facă) la gândul că, în societatea românească, comunismul a rezistat vreme de cinci decenii cu toate că intelectualii de talent şi oamenii de spirit i-au fost hotărât potrivnici. Acest ipotetic observator inocent ar avea dreptul să-şi închipuie că ideologii Partidului Comunist au avut de îndeplinit o sarcină extrem de grea, aceea de a face faţă unei pleiade de apărători ireductibili ai tradiţiilor naţionale, ai liberalismului, ai democraţiei creştine şi ai altor curente de gândire care au în comun demascarea caracterului inuman al totalitarismului.

Sub totalitarism - citim aproape pretutindeni -, românii au fost masificaţi; adevărata personalitate a fiecăruia dintre cei care au trăit între 1948 şi 1989 nu s-a putut exprima cu adevărat şi pe

deplin. Sub totalitarism, românii au fost lipsiți - cu forța și împotriva propriei voințe - de putința de a construi destine individuale, de posibilitatea de a-și alege soarta, de a formula opinii politice, de a-și exprima convingerile. Sub totalitarism, românii au trăit sub imperiul fricii, asemeni unor ființe traumatizate, în permanentă defensivă, frământate de grija traiului de fiecare zi.

Aceste imagini epico-morale nu descriu însă societatea românească din perioada totalitară, ci doar felul în care societatea românească posteomunistă este dispusă să-și amintească de comunism.

Care este rostul unor astfel de tablouri istorice? Ce demisie a rațiunii sunt chemate ele să explice? Ce etică perversă le este dat să slujească? Funcția lor nu este aceea de a falsifica realitatea sau de a înșela gândirea, ci de a explica ceea ce nu poate sau nu trebuie să fie examinat pe cale rațională. Rolul intelectual și social pe care îl îndeplinesc este acela de a-i scuti pe purtătorii de cuvânt ai societății politice și civile românești de obligația de a-și privi în față trecutul. Sarcina lor pare să fie aceea de a dezvinovăți.

Cu doar câteva excepții, românii ar fi fost victimele inocente ale totalitarismului. Istoria lor ar fi fost izbită de un cataclism asupra căruia nu au avut nici o putere. Comunismul ne este prezentat ca un fel de stihie istorică ce s-a abătut asupra unor români lipsiți dc cele mai elementare reflexe morale, anihilându-le pe de-a-ntregul voința.

Răspundere și responsabilitate

Prin urmare, anticomuniștii de dată recentă și cu denumire de origine necontrolată au aparent toate motivele să considere că descrierii trecutului comunist i se potrivește cel mai bine un ton tragic. în același timp, este aproape neîndoielnic că singurul *sentiment* pe care se cuvine să îl mai trezească acum totalitarismul este repulsia. Așadar, atitudinea normală față de ceea ce a însemnat totalitarismul comunist s-ar situa astăzi între gravitate și dezgust. Curiozitatea, sistematică și critică, față de actorii totalitarismului ori interesul pentru comunism ca fenomen de

societate constituie o excepție suspectă de la această regulă a normalității posteomuniste.

în mod paradoxal, aceiași anticomuniști de ultimă oră consideră că tot atât de normale erau, înainte de 1989, reprimarea repulsiei, complezența locvace față de regim, dorința de a supraviețui în orice condiții și refuzul de a adopta poziții anticomuniste. Sub totalitarism - se spune adesea - opoziția și disidența nu erau decât excepții, dintre cele mai rare, de la o tristă regulă a normalității comuniste.

Asemenea discontinuitate a regimului normalității poate fi explicată, ba chiar și argumentată, în termeni politici. Ea devine însă de neînțeles dacă este privită dintr-o perspectivă etică. Din punct de vedere politic, principala problemă ce se pune astăzi în mod legitim este cea a răspunderii unor persoane sau categorii sociale față de actele reprobabile pe care le-au înfăptuit din rațiuni politice sau din calcul economic. In ordine morală însă, chestiunea centrală devine cea a responsabilității pentru toate gesturile comise și, mai ales, pentru cele omise de aceste persoane sau grupuri.

Se poate oare susține că, atunci când lipsește libertatea, refuzul de a participa la riturile servitutii, responsabilitatea pentru propriile acte și solidaritatea față de victimele represiunii sunt și ele, în mod necesar, absente? O asemenea afirmație poate fi însă etic riscantă. în primul rând pentru că nu explică cum ajunge o comunitate să fie liberă și în ce fel, prin intermediul cărui tip de tranziție, un stat totalitar se poate transforma în stat de drept. Mai mult, ea pare să admită că societatea - unicul domeniu de exercițiu al solidarității umane și al responsabilității morale - nu are nici un rol dejucat într-un astfel de proces de trecere. De unde ar decurge că tranziția n-ar putea fi înfăptuită decât pe cale administrativă, printr-un act de voință al celor care guvernează.

în al doilea rând, a considera că responsabilitatea și solidaritatea nu se pot manifesta decât în condițiile libertății, înseamnă a justifica inerția, pasivitatea, lașitatea și compromisul, înseamnă a condamna la subdezvoltare morală orice societate ce nu se bucură de avantajul de a fi administrată după principiile democrației reprezentative. Ca și cum maturitatea etică și civică a unei națiuni ar fi direct proporțională cu liberalismul constituției sale.

„A fi răspunzător" este o construcție verbală tranzitivă, „a fi responsabil", una reflexivă. Răspunzi cu precădere față de alții pentru felul în care ai îndeplinit o misiune, dar te simți responsabil în raport cu ceea ce dă sens propriei tale vieți. Astfel, un guvern își poate asuma răspunderea în Parlament pentru un anumit proiect de lege, sau față de un alt guvern pentru un angajament internațional. în schimb, același guvern trebuie să se simtă responsabil față de ceea ce dă conținut politicilor sale, adică binele comun, și față de izvorul său de legitimitate, adică voința alegătorilor.

Altfel spus, răspunderea presupune existența unei sancțiuni aplicate în mod public, în vreme ce responsabilitatea conține posibilitatea unei ispășiri în sfera privată. In primul caz, instanța care stabilește și execută sancțiunea este una de natură politică sau politico-juridică. O persoană publică sau privată poate fi trasă la răspundere - în forme prevăzute fie dc lege, fie doar de procedurile democratice - pentru promisiunile pe care le-a făcut, dar nu le-a ținut, pentru părerile greșite pe care le-a exprimat, pentru măsurile inoportune pe care le-a luat sau față de care a ezitat să ia atitudine.

în a doua situație, autoritatea chemată să se pronunțe este, exclusiv, conștiința individuală. Căci trecerea de la comunism la posteomunism nu implică numai o modificare la nivelul opiniilor dominante, ci o schimbare dramatică a vieții. în 1989, românii au făcut mai mult decât să se răzgândească, ei și-au asumat - împreună, dar și fiecare pentru sine - responsabilitatea de a se angaja într-o experiență istorică ce presupune transformarea în profunzime a mediului, structurilor și practicilor sociale.

!

O convertire ratată

Dacă ruptura radicală a regimului normalității românești ar fi adoptat o formă expiatorie, atunci schimbarea sistemelor de referință la valori și a comportamentelor sociale ar fi trebuit să se petreacă potrivit unui procedeu tipic moral, cel al convertirii. Convertirea include întotdeauna trecutul, în primul rând trecutul personal, cu titlul de temei și justificare. Căci are nevoie de

convertire doar cel vinovat. Or, tehnica adoptată astăzi de anticomuniștii posteomuniști este cea a excluderii trecutului, mai precis a propriului trecut, din analiza comunismului.

Această tehnică traduce, în fapt, imposibilitatea de a formula problema vinovăției. Istoria totalitarismului nu este interogată, ci denunțată, nu este anchetată, ci condamnată. întrebarea iscoditoare și tulburătoare „de ce a durat comunismul românesc atât de mult fără ca cineva să i se împotrivească?" este sistematic înlocuită de exclamația gratuită și pur retorică: „cum de a fost posibil să se întâmple așa ceva în România!". Cu alte cuvinte, nu cauzele fenomenului totalitar ar trebui să ne preocupe, ci efectele sale cele mai dramatice din planul represiunii violente sau oculte. în acest fel, victimele sunt deplânse, dar nu li se face dreptate. Ele apar ca victime ale unei istorii neprielnice (istoria, nu-i așa, nu a fost niciodată prea binevoitoare cu românii!) și nu drept subiecte ale unui proces social și politic ce comportă un ansamblu de metode și un anumit număr de actori, ambele cu putință de identificat.

Ca gen literar, anticomunismul posteomunist împrumută trăsăturile bocetului, nu pe cele ale baladei. El jelește, dar se ferește să povestească. Dc obicei, mortul este jelit de bocitori profesioniști, care nu sunt implicați afectiv în ritul de trecere. Aceștia pot fi chemați la răspundere numai dacă nu au depus suficient zel recitativ, sinceritatea sentimentului lor fiind indiferentă. Narațiunea presupune însă un martor, îți cere să recunoști că ai fost dc față, să-ți asumi partea de responsabilitate, să începi chiar povestirea spunând cum ai ajuns să fii implicat personal în respectivele evenimente.

în calitate dc produs cultural, anticomunismul posteomunist este o „contra-ideologie"[1] care încearcă să aplice categorii morale simplificatoare și dihotomice - comunism/anticomunism, putere/societate civilă, intelectuali/mineri, majoritate/opoziție - unor domenii guvernate de cu totul alte criterii. Un asemenea reducționism etic de factură ideologică are tendința caracterizată de a omogeniza și abstractiza orizontul de așteptare al societății, slăbindu-i astfel mecanismele de auto-reglare; efectul final al

[1] George SCHOPFLIN, „Culture and Identity in Post-Communist Europe", p. 24.

ideologici anticomunismului postcomunist este unul pervers: avertizată dogmatic că negocierea, compromisul, obligațiile reciproce voluntar asumate pot fi acte morale reprobabile, societatea nu se mai poate orienta politic în lipsa unei vize ideologice acordate de autoritatea morală auto-instituită a „profesioniștilor" societății civile.

Fuga națională de orice vinovăție personală ce se manifestă la români după 1989 este, pesemne, rezultând unei înțelegeri a culpei mai ales sub specia pedepsei. Frica generalizată sub totalitarism este o temă recurentă a scrierilor despre trecut. Teama de a fi tras la răspundere ce a cuprins, pentru o mult prea scurtă perioadă, pe numeroși români imediat după căderea vechiului regim a fost însă repede uitată. Nimeni nu pare să se fi considerat cu adevărat responsabil, nimeni parcă nu se arată dispus să-și interpreteze vinovăția din perspectiva ispășirii. Cei care au fost scutiți de orice sancțiune juridică și politică - și aproape toți cei care meritau una au scăpat - se socotesc astăzi nevinovați. După cum tot atât de inocenți se simt și cei care nu au greșit decât pentru că au considerat oportun să trăiască în afara controlului propriei conștiințe, care au renunțat să își mai producă singuri sensul vieții, acceptând, pentru ei înșiși și pentru cei din jur, un sens gata făcut. Cusurul anticomunismului postcomunist ar fi, prin urmare, acela de a face economie de conștiință.

Problema vinovăției

Această interpretare a istoriei totalitare românești este menită să ne facă să uităm. Să uităm că românii care au fost executați, întemnițați, internați, persecutați sau exilați vreme de cinci decenii nu au fost executați, întemnițați, internați, persecutați sau exilați de la sine, prin puterea și fapta unor instanțe impersonale pe care le numim „totalitarism", „comunism", „partid" ori „securitate". Toți acești români au căzut victimă altor români, promotori ai totalitarismului, teoreticieni ai comunismului, activiști ai partidului, lucrători ai Securității. Dacă românii din prima categorie, cea a victimelor, nu poartă în nici un fel

răspunderea pentru suferința lor personală și pentru drama lor colectivă, românii din cea de-a doua categorie au ales, fiecare în parte și toți împreună, să devină și să acționeze în calitate de promotori ai totalitarismului., teoreticieni ai comunismului, activiști ai partidului, lucrători ai Securității.

Interpretarea curentă a istoriei totalitare românești vrea - și o face cu intenție - să ne facă să uităm că nu toți românii au fost victime și că nu toți românii au rezistat. Există cel puțin patru mari tipuri în care putem să încadrăm atitudinile și comportamentele publice ale generațiilor care au trăit în România între 1948 și 1989.

In prima tipologie se înscriu cei care au avut o atitudine de *rezistență:* este vorba aici despre rezistența organizată, dar neeoordonată, a celor care s-au refugiat în munți și s-au opus în mod violent noului regim; ca și despre rezistența celor care, fiind preoți, intelectuali, organizatori sindicali, creștini militanți, studenți ori simpli țărani, și-au formulat în public, individual sau în grup, opoziția dc principiu față de totalitarism.

A doua atitudine, probabil majoritară, a fost cea a *supunerii pasive.* Ei i-au aparținut românii care, deși nu împărtășeau (din motive religioase, culturale, intelectuale sau de altă natură) principiile comunismului și nici nu aprobau în forul lor interior toate metodele sale dc acțiune socială, acceptau pe de-a-ntregul consecințele civile ale totalitarismului. Mai mult chiar, se poate spune că prin tăcerea lor, prin autismul lor etic, ei au favorizat circumstanțele în care crima și vinovăția politică au devenit posibile[1]. Responsabilitatea acestor români trebuie descrisă în termeni de *culpă politică*[1].

Românii din a treia categorie tipologică, caracterizată de supunerea activă, s-au înscris, mânați de regulă de o motivație profesională, în Partidul Comunist și au colaborat uneori cu poliția politică pentru a face carieră, pentru a promova, pentru a publica cărți, pentru a trăi mai bine, pentru a putea călători, pentru

[1] Karl JASPERS, *Texte filosofice,* p. 39.
[2] IBIDEM, p. 37.

a atinge un anumit nivel de normalitate şi de împlinire. Culpa acestora este fără nici un fel de dubii o *culpă morală*[1].

în sfârşit, al patrulea tip de atitudine ar putea fi calificat drept *angajament.* Românii susceptibili să se înscrie în această tipologie au fost, laolaltă şi luaţi în parte, însuşi regimul, însuşi partidul, însăşi securitatea, însăşi puterea oficială. Lor li se poate atribui fără rezerve o *culpă criminală*[2].

Deşi obiectivul central al comunismului nu a fost probabil acela de a reprima tot ceea ce se putea dovedi a fi contrariul său, nu este mai puţin adevărat că violenţa represivă a făcut indubitabil parte din istoria totalitarismului românesc. In România anilor '50, '60, '70 şi '80, au existat oameni - că este vorba doar despre câteva mii sau despre multe sute de mii constimie o problemă socială şi penală, nu una etică - care au fost ucişi, torturaţi, întemniţaţi, persecutaţi, urmăriţi, umiliţi, înjosiţi nu pentru o infracţiune anume, ci pentru ceea ce erau şi pentru ceea ce credeau.

Această constatare este suficientă, în temeiul celor mai elementare norme ale dreptului natural, pentru a condamna totalitarismul definitiv. Numai că toţi aceşti oameni nu au fost victimele, în imensa majoritate a cazurilor nevinovate, ale totalitarismului ca atare. Utopia poate sminti, dar nu ucide. Ideologia poate minţi, dar nu înjoseşte. Toţi aceşti oameni au fost înjosiţi şi ucişi de alţi oameni. Aceasta ar trebui să fie una dintre concluziile etice, extrem de simple şi de evidente, ale oricărui studiu dezinteresat al totalitarismului.

Potrivit unui raţionament elementar cu evidentă funcţie deculpabilizantă, în urma unui lanţ de asumpţiuni succesive, responsabilitatea politică, juridică şi morală pentru tot ceea ce s-a întâmplat rău în trecutul nostru apropiat nu ar aparţine, în ultimă instanţă, decât şefului suprem, care ar fi confiscat Partidul, care, la rândul lui, ar fi confiscat societatea etc. Cu alte cuvinte, vinovaţi pentru ororile totalitarismului nu ar fi decât Hitler, Stalin, Ceauşescu şi alţi dictatori din aceeaşi specie. Germanii, ruşii sau românii nu ar fi făcut decât să suporte, împotriva voinţei lor,

[1] IBIDEM, *loc. cit.*

[2] IBTDEM, p. 36-37.

arbitrariul conducătorilor care le-au fost hărăziţi de o istorie a cărei responsabilitate nu o poartă.

Ar fi ciudat însă să ne reprezentăm poporul român ca pe un popor dostoievskian, format din milioane de adulţi care au trăit zi de zi drama sfâşietoare de a fi membri ai unui partid pe care îl detestau în adâncul conştiinţei. O analiză circumstanţială istoric a raportului etic dintre ideile dominante şi convingerile personale ar putea contribui la înlăturarea unei asemenea reprezentări perverse.

Anticomunismul: ultima ideologie?

Relaţia între discursul public românesc şi lumea ideilor a fost întotdeauna dificilă. Gândirea se simte rareori angajată de cuvinte. Acestea din urmă nu exprimă cu adevărat idei, ci, în cel mai bun caz, se exprimă pe ele însele. De aceea, raportul dintre gândire şi limbaj este oarecum condamnat să fie estetic, nu etic. înstrăinate fiind dc lumea ideilor, cuvintelor româneşti nu le mai rămâne decât să-şi organizeze admiraţia reciprocă. LiteraUira este calea tradiţională către recunoaştere publică. Scrisul românesc prefera forma imponderabilă a eseului cultural-literar şi duetul oblic al comentariului politic, ezitând de regulă să recurgă la structura îndelung rcllectată a tratatului şi la metoda reflexivă a studiului întemeiat pe ipoteze teoretice, condus cu argumente şi încadrat de referinţe valide. Dincolo de orice judecată de valoare asupra calităţii şi utilităţii lor ca genuri literare foarte respectabile, eseul şi publicistica confirmă totuşi, prin dominaţia lor asupra spaţiului intelectual românesc, triumful opiniei, al părerii, fie ea educată şi informată, asupra ideii, asupra conceptelor, asupra gândirii teoretice.

Preferinţa pentru expresia literară, pentru cuvântul care nu se angajează decât pe sine într-un plan înainte de toate estetic explică, cei puţin în parte, de ce nimeni nu se simte legat, de exemplu, de cuvintele rostite public sub comunism. Discursul public al socialismului de stat, la care au participat, în forme instituţionale, patru milioane de români, nu-şi mai revendică astăzi un autor. Pentru că nimeni nu pare să recunoască că ar fi

putut gândi cu adevărat ceea ce a declarat în şedinţe sau a consemnat în reviste şi cărţi. Discontinuitatea dintre cuvânt şi autor nu aparţine însă comunismului, chiar dacă acesta a reflectat-o în modul cel mai vizibil. în România, angajamentul politic ţine de domeniul aproape gratuit al verbalităţii, nu de cel al conştiinţei. Deoarece, asemeni cuvintelor, politica nu are de-a face cu ideile. Viaţa publică nu este niciodată supusă rigorii teoretice şi morale pe care o presupun ideile.

S-ar părea, aşadar, că, în vreme ce în Europa, ideile supravieţuiesc istoriei, în România istoria consumă ideile. Una din explicaţiile acestei diferenţe ar putea rezida în faptul că, în întreaga civilizaţie occidentală, forţa portantă a ideilor pare să fie de natură etică. Dimpotrivă, în ambianţă românească, ideile sunt purtate exclusiv de oameni şi, ca atare, suferă de o lipsă endemică de perpetuitate. La români, ideile nu au decât valoarea pe care îe-o poate conferi întruparea lor într-o experienţă istorică şi politică dată şi nu au nici un fel de răsunet în afara persoanelor sau grupurilor care le animă.

Ideile nu sunt decât numele pe care îl poate căpăta la un moment dat o anumită situaţie strategică a relaţiilor de putere din câmpul intelectual şi politic. Ele izbutesc rareori să devină însăşi strategia potrivit căreia oamenii pot crea noi raporturi de autoritate în câmpul intelectual sau politic. Cu alte cuvinte, în cultura română, ideile sunt rareori pândite de pericolul de a deveni convingeri.

Cultura politică occidentală funcţionează de aproape două secole în aşa fel încât să permită reuşita unor idei capabile să convingă chiar şi după ce experienţa istorică imediată ce îe-a dat naştere s-a încheiat. Altfel spus, în ordine conceptuala, ideile au precedenţă în faţa istoriei. In schimb, în România, cei care nu izbutesc să devină icoane ale spiritului public par să nu aibă niciodată dreptate. Istoria ideilor nu este adesea mai mult decât o simplă funcţie iconografică a istoriei politice.

Cazul cel mai elocvent şi probabil cei mai dramatic este dispariţia aproape desăvârşită a ideilor de stânga după căderea totalitarismului. Eşecul regimului este aproape unanim identificat cu eşecul ideilor la care regimul a recurs pentru a-şi legitima

utilitatea istorică. Marxismului vulgar oficializat de comunism i se opune astăzi un liberalism didactic, format din idei fragmentare, din sentinţe şi formule mnemotehnice, un liberalism construit din elemente disparate, preluate din surse diferite (etică, economie, filosofic) şi care recurge cu exclusivitate la logica învăţării. Ca şi cum acest liberalism expurgat şi rudimentar ar fi unicul pedagog al democraţiei.

Recursul la un astfel de discurs liberal elementar şi difuz nu are doar rostul de a marca trecerea elitelor de partea ideilor învingătoare. Liberalismul prezintă, în plus, avantajul de a oferi partizanilor săi un fel de scutire etică de a purta povara trecutului, adesea stânjenitor în context democratic. într-adevăr, vulgata gândirii liberale socoteşte individul ca fiind produsul etic al unei alegeri autonome. *Sunt ceea ce doresc să devin, indiferent de tradiţia căreia îi aparţin şi indiferent de condiţia în care sunt obligat să dau un sens vieţii mele,* s-ar putea rezuma această vulgata. Devenind liberali după 1989, foştii practicieni ai „socialismului ştiinţific" nu se mai simt în nici un fel datori să-şi explice - şi cu atât mai puţin să-şi răscumpere - trecutul. Singura lor responsabilitate este faţă de ultima lor alegere, care anulează complet precedenta lor opţiune. A fi liberal în epoca tranziţiei este un mod confortabil de a prelungi etica iresponsabilităţii şi de a nu fi obligat să te raportezi la o etică a convingerii.

De fapl, anul 1989 nu a adus decât o schimbare a conţinutului dogmatic al discursului public, fără să-i modifice regulile de producere şi reproducere ori funcţia socială. Societatea civilă- unanim celebrată ca o alternativă democratică la puterea neo-, post- sau cripto-comunistă - nu este, de fapt, decât „ultima ideologie" a secolului'.

Gîndirca unica, simplificatoare şi exclusivistă rămâne tentaţia irezistibilă a intelectualilor români. Cineva trebuie să aibă întotdeauna dreptate, O dreptate la purtător, care nu este locul geometric al dezbaterilor şi confruntărilor de idei. în ordine intelectuală, dreptatea aparţine mereu cuiva, se manifestă nu atât

[1] Kiaus von BEYME, *Transilion Io Democracy in Eastern Europe,* Macmillian Press, London and New York, 1996, pp. 31 -4!.

ca acceptare a forței unor valori, cât ca recunoaștere a puterii anumitor persoane.

De aceea, intelectualii[1] români nu sunt critici față de putere decât atunci când autoritățile politice consideră firească această critică. Intelectualul român este carlist sub regimul carlist, naționalist și anticomunist sub regimul antonescian, burghezo-democrat de stânga sub guvernul Groza, marxist-leninist și patriot sub regimul comunist. El nu se află în opoziție decât atunci când, ca înainte de 1938 sau după 1989, instituția opoziției este tolerată, cu mai multă sau mai puțină îngăduință. De altfel, intelectualul român nu acceptă să fie în opoziție decât din dorința de a ajunge cât mai repede la putere.

Iată unul din motivele pentru care a fost neapărat nevoie ca răsturnarea comunismului românesc să adopte o cale revoluționară, nu pentru că natura acestuia s-ar fi dovedit mai represivă decât în alte părți ale Europei de est ori liderii săi s-ar fi arătat mai hotărâți să nu cedeze puterea[2], ci, pur și simplu, pentru că partidul unic nu a avut interlocutori cu care să-și negocieze succesiunea. S-ar putea spune că revoluția a fost forma prin care totalitarismul însuși a inventat societatea civilă.

Competența **ilegitimă** a **anticomunismului**

0 dată cu societatea civilă, s-a născut și instituția magisteriului moral al intelectualilor, instituție tot atât de ilegitimă în România ca și părintele care a adus-o pe lume. Atitudinea ideal-tipică a intelectualilor față de fenomenele politice și de societate

[1] înțelegând termenul *intelectual* așa cum a fost inventat și este folosit în Franța, începând cu afacerea Dreyfus, v. Cristophe CHARLE, *Naissance des inlellectuels,* Editions du Minuit, Paris, 1990.

[2] Teza caracterului „excepțional" a! totalitarismului românesc, ce a dus la o evoluție tot atât de atipică a postcomunismului la Richard WAGNER, *Sonderweg Rumänien. Berichl dus einem Entwicklungsland,* Rotbuch, Berlin, 1991 și Juan J. LINZ, Alfred STEPAN, *Problems of Democratic Transition and Consolidalion. Southern Europe, South America, and Posl-Communist Europe,* The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1996, pp. 349-356.

este cea a criticii *incompetente și legitime*[1], în sensul că, fără a fi experți în știința politică sau în științele sociale ori economice, intelectualii pot formula opinii în domeniul politic, social și economic în virtutea capitalului simbolic pe care l-au acumulat, de regulă, în mediul universitar sau cultural și pe care-l pot transfera, cu autoritatea astfel dobândită, pe terenul asupra căruia își exercită funcția critică.

în schimb, critica la care este supus astăzi comunismul din partea intelectualilor români este una *competentă și ilegitimă:* competentă, pentru că totalitarismul aparține trecutului și, ca atare, evaluarea lui a devenit un bun public; ilegitimă în măsura în care intelectualul nu dispune decât de dreptul de a „acuza" un fenomen la care este martor. Analiza critică a Revoluției franceze, de pildă, nu este o întreprindere a intelectualului, ci una a istoricului. Intelectualului (care nu trebuie să fie istoric de profesie) îi revine însă, în mod legitim, rolul de a examina felul în care valorile revoluției sunt experimentate în societatea contemporană.

Paradoxul care străbate aproape fără excepție intervențiile publice ale inlelcclualilor epocii post-totalitare și ale ideologilor societății civile este că acest tip de intervenție aparține în mod natural vârstei totalitate. Simplu spus, intelectualii rostesc, după căderea comunismului, acele cuvinte pe care ar fi trebuit să i le adreseze pe când se afla în plină putere. Ei au încercat să îndeplinească, într-o societate potențial democratică, funcția pe care au refuzat, dc regulă conștient, să și-o asume în societatea totalitară. Ei pot tivea dreptate, și au avut-o în numeroase situații. Dar această dreptate este construită pe impostură și, ca atare, lipsită dc orice capacitate dc convingere. Pentru că - oricât ar fi de justificat acest lucru dintr-o perspectivă liberală - este, în fond, inacceptabil moral ca aceia care s-au supus și adesea au elogiat comunismul să celebreze astăzi democrația și societatea civilă ca și cum cele două atitudini ar fi perfect coerente și în deplină continuitate.

[1] Formula îi aparține lui M.R. LEPSIUS, „Kritik als Beruf. Zur Soziologie des Intellecktuellen", in IDEM, Interessen, *Ideen and Instituzionen,* Opladen, 1990, citat de Klaus von BEYME, *Transition to Democracy in Easlern Europe* P- 31.

Aceşti intelectuali au acum dreptate pentru că, înainte de a găsi curajul de a vorbi, istoria însăşi le-a dat dreptate. Astăzi, ei se răfuiesc - după regula incriminării şi a denunţului - cu o putere care nu mai există. Căci intelectualul român nu dezbate, ci combate. O dezbatere presupune că ambele părţi pot avea dreptate şi că sunt dispuse să-şi acorde, la finalul unui schimb raţional dc argumente, dreptate una celeilalte. A combate implică un refuz prealabil al justeţei poziţiei celuilalt. Dezbaterea este un mod de a-ţi apăra convingerile şi de a arăta că poziţia celuilalt poate fi tot atât de vrednică de respect ca şi a ta. Combaţi atunci când consideri că te afli în posesia unor certitudini ce nu pot suferi nici un fel de amendament sau corecţie amnei când sunt examinate de un terţ. Intelectualul care combate este unul care substituie certitudinile convingerilor, este un cărturar care trădează ideile.

Or, cărturarul care nu trădează este cel care are dreptate chiar şi atunci când istoria pare să-l dezmintă. Este uşor să ai dreptate atunci când această dreptate este evidentă pentru toată lumea. Nu este nevoie de un magistrat decât atunci când dreptatea nu se oferă de la sine şi în mod indiscutabil părţilor interesate. Mâgisteriul moral pe care îl revendică astăzi intelectualii români este, de aceea, extrem de precar pentru că el ar fi trebuit asumat pe când totalitarismul era şi judecător şi parte şi executor. Intelectualii români judecă azi în contumacie şi, de aceea, mâgisteriul lor este profund imoral. Mâgisteriul lor are ca predicat „a fi liber să faci", în vreme ce adevăratul magisteriu moral al intelectualilor se alimentează din principiul „a fi dator să faci", chiar şi atunci când ceea ce trebuie făcut este strict interzis.

„Şi dacă încercarea reuşeşte?": aplicată experienţei comuniste, întrebarea pare astăzi stupidă, dar ea a fost formulată, din 1917 şi până în 1989, cu bună credinţă şi destule temeiuri de către numeroşi intelectuali[1]. Acum, lucrurile sunt oarecum limpezi. Vreme de multe decenii însă nu a fost clar dacă comunismul este un plan criminal de exterminare a burgheziei şi a valorilor ei, sau, dimpotrivă, un proiect generos de transformare a cursului istoriei.

[1] Norberto BOBBIO, *II dubbio* e *la scclta. Intellettuali e potere nella società contemporanea,* LaNuova Italia Scientifica, Roma, 1993, p. 223.

Este un ideal ratat un ideal care s-a consumat definitiv? N-ar fi oare un răspuns afirmativ dovada, prea grabnic obţinută, că nu poate exista un regim politic bun, acceptând ca valabil celebrul aforism potrivit căruia democraţia liberală nu ar fi decât cel mai puţin rău dintre regimurile imaginabile? Să fie oare interogaţia clasică a filosofiei politice lipsită de obiect?

In linii mari, totalitarismul a trecut în istorie. Ideile însă, dacă sunt întemeiate pe convingeri, au capacitatea de a supravieţui istoriei în măsura în care au şi calitatea de a o precede. Totalitarismul este, probabil, mai puţin un amurg al ideologiei, cât un eşec al oamenilor care s-au folosit de ideologie pentru a câştiga şi a menţine puterea.

CAPITOLUL II

Tranziția sau economia politică **a** nerăbdării

Numai ceea ce este permanent se schimbă

S-ar părea că obiectul intelectual pe care-l numim „tranziţie" trebuie mai degrabă *găsit* decât *căutat.* Înţeleg distincţia dintre *a căuta* şi *a găsi* în sensul lui Montesquieu[1]: *a căuta* este un demers ce se străduieşte să identifice un principiu aflat în firea lucrurilor, aşa cum acestea sunt date dintotdeauna, capabil să exprime şi să lămurească natura acestora, în vreme ce *a găsi* ar fi doar un mod de a recunoaşte ceea ce istoria pune în faţa oamenilor, fără ca această evidenţă să fie necesară sau inevitabilă. Altfel spus, în ordinea cunoaşterii găsim numai ceea ce exista în ;hip aleatoriu, ceea ce se întâmplă la un moment dat, deşi ar fi putut să nu se petreacă niciodată.

Fără îndoială, tranziţia este o astfel de întâmplare. Ea nu cere deci să fie abordată ca un proces istoric coerent şi previzibil, nu se pretează la o analiză de semnificaţie şi nici nu se manifestă sub specia paradigmei[2]. Căci tranziţia ar fi putut să *nu fie*. Iar faptul că, totuşi, tranziţia *este* nu se dovedeşte suficient pentru a-i pune în evidenţă direcţia şi obiectivele. Căci, în tranziţie, autoritatea (hazardului pare să fie întotdeauna superioară autorităţii modelului explicativ.

[1] Aşa cum îl intepretează Pierre MANENT, *La cile de l'homme,* Fayard, j'aris, 1994, p. 21.

[2] Cf. prezentarea, lipsită de virtuţi explicative, a tranziţiei româneşti din Vrspectiva „teoriei tranziţiei" întreprinsă de Mary Ellen FISHER, „România: 'hc Anguish of Postcoinmunist Politics", in IDEM, editor, *Establishing k'inocracies,* Westview, Boulder, Co., 1996, pp. 178-212.

Singurul element raţional al tranziţiei pare a fi chiar numele acesteia, menit să sugereze existenţa unui sens, a unei treceri de la un regim politic la altul, a unei tendinţe clar exprimate. Cu alte cuvinte, tranziţia n-ar fi altceva decât intervalul dintre căderea comunismului şi momentul consolidării ireversibile a democraţiei reprezentative prin intermediul economiei de piaţă. în consecinţă, ea ar putea fi cunoscută doar în perspectiva unor obiective explicit formulate. Simplu spus, tranziţia ar trebui gândită ca având un punct dc plecare şi un scop, primul evident, iar cel de-al doilea previzibil.

Parabola tunelului

Marele handicap în înţelegerea tranziţiei îl constituie, probabil, tocmai descrierea ei în termeni de origine şi de finalitate. Ca şi cum, în mersul tranziţiei, n-ar avea importanţă decât ceea ce se subordonează ţelului sau ceea ce i se opune în chip vădit şi vinovat. în ultimă analiză, tranziţia este concepută ca un proces de „construcţie" istorică, în deplină continuitate cu modernizarea şi totalitarismul, la rândul lor fenomene de ordin j constructivist străbătute de patosul sensului. Astfel înţeleasă, logica tranziţiei n-ar face decât să traverseaze fractura de regim prin recursul la o gramatică politică în care statul îşi păstrează întreaga pondere, atât ca principal autor al societăţii, cât şi ca agent economic major.

Cu toate acestea, regimurile politice - ca şi societăţile, de altfel - se „construiesc" rareori printr-un act explicit şi unitar de voinţă. Există, fără îndoială, o relaţie complexă de echilibru între o lege fundamentală, un set de opţiuni de ordin instituţional, anumite elaborări doctrinare, unele forme de asociere şi de disociere, toate străbătute de o intenţionalitate mai mult sau mai puţin precisă, după cum intervine şi un întreg aparat de producţie a normelor de drept. Dar, oricât de intens şi sistematic ar fi efortul de jutidizare a vieţii politice, aceasta se defineşte în primul rând prin practicile şi strategiile individuale ori colective care-o instituie ca legătură socială fundamentală şi necesară.

Ar fi poate cazul să ne întrebăm dacă nu cumva „tranziţia" posteomunistă - în pofida numelui care i-a fost atribuit prin asemănare cu trecerile de la dictatură la democraţie din America de Sud şi din Europa meridională - nu este totuşi un regim politic în sine[1], dacă nu merită oare sa fie investigată independent şi indiferent de scopul pe care şi l-a propus. S-ar putea constata, în acest fel, că specificul tranziţiei nu este dat numai de ceea ce pregăteşte viitorul ori rupe definitiv cu trecutul, ci, mai cu seamă, de acele elemente care nu se pretează la o descriere în funcţie de trecut sau de viitor. în fond, nimeni nu ştie în ce direcţie se îndreaptă tranziţia şi nici măcar dacă o asemenea direcţie există în afara discursului despre tranziţie.

Pentru a lămuri această dilemă teleologică, tranziţiei posteomuniste i-a fost aplicată de către Claus Offe[2] metafora tunelului, concepută iniţial de Albert Hirschman pentru a ilustra „economia politică a răbdării". Parabola hirschmaniană a eticii răbdării ar putea fi rezumată astfel: două şiruri de automobile străbat în aceeaşi direcţie un tunel; în caz de blocare a traficului, dacă una dintre coloane înaintează, în rândul şoferilor din celălalt şir se pot naşte diferite stări sufleteşti, mergând de la o speranţă încrezătoare („va veni în curând şi rândul nostru!") la un sentiment al nedreptăţii („de ce ei şi nu noi?"); nerăbdarea celor din urmă poate duce la o nouă blocare a tunelului, dacă ei încearcă să se strecoare în prima coloană, în vreme ce, dacă decid să-şi aştepte răbdători rândul, şansa tuturor celor aflaţi în tunel de a-1 părăsi cât mai repede devine mult mai probabilă[3].

Potrivit unei asemenea metafore cu valoare euristică, pentru a reuşi - pentru a putea, adică, afirma că are un scop şi că urmează o direcţie -, tranziţia este constrânsă să mizeze pe raţionalitatea actorilor sociali, raţionalitate socială care, pentru

[1] George SCHOPFLIN, „Postcommunism: The Problems of Democratic Construction", *Daedalus,* 123/3, 1994,pp. 127-128

[2] V. Class OFFE, *Varietes of Transilions. The Easl European and Easl German Experience,* The M.I.T. Press, Cambridge, Mass., 1997, pp. 46-49 şi IDEM, *Der Tunnel und Ende des Lichts: Erkundungen der polilischen Transformation in Neuen Osten,* Campus, Frankfurt am Main und New York, 1994

[3] Albert O. HIRSCHMAN, *Essays in Tresspassing: Economics lo Polilics and Beyond,* Cambdridge University Press. Cambridge, 1981, pp. 39-58.

a se manifesta pe depiin, are la rândul ei nevoie de un orizont normativ de factură etică.

Numai că riscul de a elabora - sau de a degaja din interpretarea faptelor - o etică (explicită ori implicită) a tranziției este ca aceasta să pară, în final, mai coerentă decât se prezintă în realitate. S-ar putea ca tocmai calculele și proiecțiile ce nu se confirmă, normele care nu sunt numai neglijate, dar nici măcar adoptate să dea cu adevărat sens tranziției ca proces istoric. Altfel spus și oricâte iluzii și-ar face strategii și analiștii tranziției, aceasta locuiește în exclusivitate sub semnul imprevizibilului. în fond, tranziția n-ar fi altceva decât o istorie golită de raționalitate.

Așadar, după aproape cincisprezece ani de revoluții, alegeri, remanieri, coaliții și reforme, tranziția românească se află într-o situație strategică de tip kantian. Schimbarea structurală, radicală și profundă, nu s-a produs până acum deoarece guvernele posteomuniste au fost angajate într-o politică a neîncetatelor variații pe teme legislative. Guvernele nu au acționat, nu au administrat, ci au legiferat în permanență și, de obicei, într-un sens contrar guvernelor care le-au precedat. Dreptul a fost însărcinat să producă realitatea într-o societate în care realitatea este complet autonomă în raport cu dreptul. Mirabeau observase deja în secolul al XVIil-iea că cea mai funestă boală a guvernelor moderne este „furia guvernării"[1].

în România, tranziția este percepută ca o stare de excepție, începând cu 1991, o cantitate importantă de acte legislative este sistematic comisă sub specia ordonanței de urgență emisă de guvern-.

De regulă, Curtea Constituțională nu a ezitat să consfințească juridic această practică excepțională în litera Constituției. De atunci, tranziția ca stare de excepție este nu doar rezultatul unei practici politice, ci și cel al unei interpretări juridice. Ignorarea legii, de care legea însăși se face vinovată, ca rezultat al fragilității memoriei în spatele căreia se ascund vechile ambiguități ale dreptului public totalitar, nu își are oare originea în această caracteristică excepțională a tranziției, percepută peste tot în Est ca fiind un proces de natură economică? Provocările sociale ale perioadei de tranziție, mai ales cele care privesc transformarea radicală a economiei, par să genereze o articulare a puterilor destinată să reducă sau chiar să elimine imputabilitatea politică directă pentru actele comise sau omise în procesul restructurării. Nici un actor nu pare dispus să-și asume în mod deschis responsabilitatea pentru schimbare.

Mai mult, guvernele sunt mereu tentate să schimbe ceea ce abia fusese schimbat, miniștrii să reformeze ceea ce tocmai fusese reformat de predecesorii lor. în mod curios, „reforma" se face într-o perspectivă ce ar putea fi calificată drept conservatoare, într-adevăr, „reforma" nu se prezintă ca un proiect dc viitor, capabil nu numai să restructureze economia, dar și să inducă dezvoltarea, ci ca o critică a eșecului încercărilor precedente de reformă. Guvernarea nu face catalogul unor obiective, ci bilanțul unor nereușite. Reforma se definește prin ceea ce nu izbutește să devină, și mai puțin prin ceea ce i se cere să fie.

Trecutul care nu trece

într-o astfel de cultură a schimbării, schimbarea însăși devine problematică, dacă nu chiar imposibilă. Altfel spus, febra schimbării n-ar fi decât o piedică în calea schimbării. în *Analogiile experienței,* Kant reia o veche idee aristotelică atunci când scrie că numai ceea ce este permanent se poate cu adevărat schimba, schimbarea ca atare putând fi gândită doar în funcție de ceea ce durează[1].

Cum, în ciuda gesticulației normative a cabinetelor, societatea românească - cea politică, dar și cea economică ori civilă - rămâne constant anomică, se poate totuși nutri speranța unei schimbări.

[1] Citat de Norberto BOBBIO, *Liberalismo e democrazia,* Franco Angeii, Milano, 1986, p. 17.

[2] Cu titlu de exemplu, într-o singură lună, de la 18 decembrie 2002 la 18 ianuarie 2003, guvernul României a trimis ParlamenUlui spre aprobare 67 de proiecte legislative, din care 11 ratificări de acorduri internaționale, 15 legi și 41 de ordonanțe (date comunicate de senatorul Petre Roman, membru al Comisiei juridice a Senatului).

[1] Pasaj citat și comentat din perspectivă politică de Julien FREUND, *L'essence dupolilique,* Sirey, Paris, 1986, p. 21.

între timp, probabil că principala eroare colectivă a erei postcomuniste privește chiar modul în care schimbarea a fost definită în termenii tranziției. Ca și cum societatea românească, după descompunerea regimului totalitar și a economiei de comandă, ar fi în mod natural chemată să adopte democrația reprezentativă și economia de piață. Termenul tranziție se bizuie tocmai pe încrederea în vocația oricărei societăți umane dc a atinge anumiți parametri de libertate și de prosperitate potrivit exemplului istoric oferit de statele aflate pe cele două maluri ale Atlanticului de Nord. Ar fi suficient, în scopul actualizării unei asemenea vocații, ca elita guvernamentală să ducă acele politici capabile să pună în mișcare și să consolideze procedurile democratice și dereglementarea rațională a pieței.

Un asemenea model nu are decât valoarea unei prezumții, și anume aceea potrivit căreia orice societate umană este capabilă de dezvoltare dacă anumite condiții de tip procedural și politic se găsesc întrunite. Subdezvoltarea, economia de subzistență, democrația ezitantă nu ar fi, într-o astfel de perspectivă, decât pilde de anormalitate, accidente ivite într-un mod supărător pe parcursul procesului de tranziție.

în fața unei asemenea prezumții ar putea fi formulată, cu tot atâtea temeiuri logice, istorice și statistice, o altă ipoteză. Dezvoltarea este o întâmplare, iar democrația reprezentativă o formă de guvernare cu totul excepțională. Societățile în care majoritatea populației practică o economie de subzistență și este exclusă în termeni reali de la participarea politică nu ar mai merita, într-o asemenea lumină, să fie considerate drept „înapoiate", ci, pur și simplu, ca fiind pe deplin „normale". într-un asemenea caz de figură, guvernele „de tranziție" nu ar avea sarcina de a produce normalitatea, ci de a reproduce accidentul.

De fapt, tranziția, ca ideologie a dezvoltării și a democrației, are, în România, o istorie mai veche decât cea posteomunistă. Când autorii *Proclamației de la Islaz* își însușeau, în 1848, deviza „Bună țară, rea tocmeală"[1], ei își manifestau de fapt credința că societățile sunt fundamental „bune", adică străbătute de vocația

[1] Cornelia BODEA, */848 la români. I. O istorie în date și mărturii,* Editura Enciclopedică, București, 1998, pp. 533-541.

progresului politic și economic. Cusurul acestor societăți este doar acela de a fi prost guvernate, de a fi insuficient sau strâmb organizate („tocmite") de către elitele lor..

S-ar spune, așadar, că tematica tranziției a fost inaugurată în România cu un veac și jumătate înainte de decembrie 1989. Pentru guvernările liberale modernizatoare, pentru administratorii totalitarismului, ca și pentru guvernele postcomuniste, țara este constant „bună", este potențial promisă unui viitor de libertate și de prosperitate. De o sută șaizeci de ani, în calea acestui viitor stă mereu trecutul. Guvernele liberale, totalitare sau postcomuniste nu pot declanșa prosperitatea și instaura libertatea pentru că au mai întâi misiunea de a lichida „moștenirile", de a anula „tocmelile" regimului precedent, întotdeauna și inevitabil rele.

în România, s-a guvernat întotdeauna cu fața spre trecut. Acest fapt face, în mod constant, ca trecutul să dureze, ca trecutul să nu treacă. Din el se hrănesc politicile guvernamentale, cu el polemizează legislația, în raport cu el se constituie clivajele partizane. Viitorul rămâne în sarcina „bunătății" funciare a țării. Este o promisiune mereu amânată, dar niciodată dezmințită.

în această tenacitate cu care trecutul supraviețuiește, mai puțin - după cum se spune în mod curent - la nivelul insondabil al „mentalităților", cât la acela explicit al politicilor guvernamentale, rezidă, poate, șansa schimbării. Căci, scria Kant, numai ceea ce este permanent se schimbă. Schimbarea nu poate lua însă decât chipul accidentului. Oricât de „bună" ne-am închipui că este, țara nu se va schimba de la sine. „Tocmeala" însă poate fi radical modificată. Cu o singură condiție: aceea de a fi conștienți că țara nici măcar nu există în afara „tocmelii". Țara nu este, în chip firesc și organic, „bună" sau „rea", țara nu ia ființă decât în clipa în care există o „tocmeală", oricum s-ar numi aceasta: contract social, artă a guvernării, legătură socială, pact constituțional.

O țară nu există decât în măsura în care este constituită politic. Țările nu sunt „bune" sau „rele", ci doar bine sau rău întemeiate. Responsabilitatea etică a acestui proces de constituire politică revine exclusiv elitelor. Nu este adevărat că, intrând în vârsta democratică, societatea românească are politicienii pe care îi merită. Reciproca este mai degrabă valabilă. Politicienii

democrației românești postcomuniste au societatea pe care sunt capabili să o instituie.

Societatea românească era, printr-o îndelungată tradiție, un organism cu reacții politice lente și, ca atare, predispus la consens, mai ales atunci când cel care propunea termenii acestuia era statul. Puterea post-revoluționară a înțeles imediat utilitatea acestei vocații a consensului și a inclus-o cu profit maxim în strategia sa succesorală. După epuizarea forței de inerție și a relativei stabilități a vechilor structuri, mitul potrivit căruia noua clasă politică ar fi fost o emanație spontană a voinței populare de a modifica termenii consensului a început să se destrame. Societatea s-a trezit în fața unui dispozitiv de putere care consuma o altă materie primă decât iluziile din decembrie '89.

Nici o operație de ortopedie politică nu a fost capabilă să vindece tradiționala fractură a legăturilor dintre societate și puterea instituită. Abolirea utopiei consensului, la adăpostul căreia societatea își putea declina orice responsabilitate față de funcția politică, i-a lăsat pe români singuri, pe fiecare în parte și pe toți împreună, în fața unei decizii fundamentale. Răspunderea pentru soarta țării trebuie delegată automat clasei politice[1], sau se cuvine a fi asumată la nivelul formelor asociative de viață socială? Cu alte cuvinte, numai partidele au voie să facă politică? Sau, și mai bine zis, mai pot oare deține partidele monopolul absolut al politicii, după ce au dovedit că le lipsesc resursele, intelectuale și morale, pentru a exercita un astfel de monopol?

Echitatea în condițiile libertății

Dacă istoria recentă a eșecului ieșirii din comunism ne îndreptățește să fim sceptici cu privire la capacitatea politicii de tranziție de a produce și altceva decât dezechilibre sociale și disparități economice, o gândire strategică de tip kantian ne-ar obliga să rămânem atașați dreptății și egalității, în calitatea lor de

[1] Folosesc conceptul de *clasă politică așa.* cum a fost definit de Klaus von BEYME, *Die polilische Klasse in Parteienstaat,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993, pp. 11-38: *clasa politică* este un cartel de elite partizane ce-și face apariția odată cu statul partidelor *(Parleienslaal).*

bunuri sociale pe care oamenii le schimbă între ei prin acte reciproce de voință. Sarcina etică fundamentală pe care ar trebui să și-o asume tranziția este - dacă ar fi să reflectăm împreună cu Norberto Bobbio[1] - cea a concilierii echității cu libertatea, a indentificării bazelor individuale ale democrației, a unei articulări echilibrate între libertate și dreptate.

0 astfel de poziție mediană, ce s-ar încumeta să țină echilibrul între ideile „de stânga" (a căror vocație este de a valoriza egalitatea) și cele liberale (ce conferă conotații pozitive inegalității) este, în fond, greu de apărat. Cele două poziții sunt, din perspectivă analitică, dacă nu exclusive, atunci cel puțin exhaustive, fiecare în parte. Dacă afirmarea egalității ca ideal poate să se împace cu gândul inegalităților individuale - la nivelul inițiativei economice, al chemării la o educație mai înaltă, al participării politice etc. - ca formă de recunoaștere a unicității fiecărei persoane umane[2], în schimb liberalismul are tendința, chiar la nivelul reprezentanților săi celor mai moderați, să privească exigența pentru o mai mare egalitate efectivă - la nivelul instrucției, asistenței medicale, pieței muncii, locuinței etc. - drept un gest nivelator, ca pe o frână în calea economiei productive.

Pentru liberalism, diferențele și disparitățile sociale ori economice nu sunt uri rău în sine, ci semnul unei societăți care funcționează, efectul benefic al raționalității spontane a pieței. Dimpotrivă, pentru gândirea „de stânga", asemenea discrepanțe sunt fundamental maligne, ele putând fi doar temporar acceptate și numai în numele unei redistribuiri viitoare cât mai raționale.

în cele din urmă, libertatea se arată a fi o valoare negativă, definită prin limitele ei, pe când egalitatea este o valoare pozitivă, care solicită o disciplină permanentă a acțiunii sociale, disciplină investită în proceduri. Libertatea trebuie apărată, egalitatea se cere formalizată. Libertatea înseamnă protecție a sferei individuale private, egalitatea presupune multiplicarea voluntară a procedurilor de participare în toate domeniile în care se joacă destinul comun al membrilor unei societăți.

[1] Norberto BOBBIO, *Politica e cultura,* Einaudi, Torino, 1955, p. 202.

[2] IDEM, *Deșira e sinistra. Ragioni e signijicali di una dislinzionepolitica,* Donzelli, Roma, 1995, pp. 130-131.

Potrivit lui Bobbio[1], libertatea şi egalitatea sunt, fiecare în parte, valorile centrale ale liberalismului şi respectiv, democraţiei. Ca atare, ele nu sunt consubstanţiale. Liberalismul este mai degrabă o linie majoră, care este însă departe de a fi dreaptă, a gândirii politice, în vreme ce democraţia este o metodă de guvernare. Liberalismul are în vedere îngrădirea puterii în scopul promovării individului ca figură a libertăţii, pe când democraţia are drept scop promovarea^ individului concret, prin lărgirea accesului acestuia la putere. în acest punct, cele două noţiuni par, în acelaşi timp, ireconciliabile şi convergente.

Privite istoric, liberalismul şi democraţia se arată drept procese antitetice: liberalismul îşi propune ca ţintă îngrădirea drastică a domeniului de exerciţiu al puterii, în schimb democraţia vizează permanenta extindere a acestui domeniu până la completa sa suprapunere cu societatea. Pentru liberali, puterea publică este invitată să-şi restrângă competenţele până la limita minimă ce poate fi imaginată fără a fi pusă în pericol libertatea individuală. Pentru teoreticienii democraţiei procedurale, puterea publică este obligată să se dilate până la limita în care devine capabilă să-i cuprindă, la nivelul deciziei, pe toţi membrii unei societăţi civile.

Există însă un loc conceptual în care liberalismul şi democraţia se întâlnesc într-o logică comună: individul[2]. Atât liberalismul, cât şi democraţia au ca punct de plecare o concepţie individualistă asupra societăţii. Cu singura, dar extrem de complicata deosebire că, de cele mai multe ori, nu concep individul în acelaşi mod. De regulă, liberalismul valorizează individul sub specia libertăţii şi a siguîarităţii destinului, pe când democraţia îşi reprezintă individul sub specia egalităţii şi a destinului solidar.

Solidaritatea ca răbdare organizată

Libertatea şi egalitatea pot fi însă privite şi ca fapte de ordin moral, ce nu depind de sistemul politic ca atare, ci de conştiinţa individuală, în măsura în care aceasta este izvorul oricărei decizii

IDEM, *LiberaUsmo e democrazia,* Franco Angeli, Milano, 1986.
[2] IBIDEM, pp. 32-33.

de natură etică. Solidaritatea - fără de care o egalitate de statut, dacă nu una de condiţii nu poate fi concepută - nu locuieşte în instituţii şi coduri juridice; ea este creată de gesturile şi acţiunile concrete ale oamenilor care inventează şi consolidează instituţiile şi legile. Libertatea produce norma de drept, dar aceasta din urmă nu poate crea o stare de libertate.

Solidaritatea nu este un vag sentiment de compasiune ori imaginea unui drum ce se cere parcurs alături de alţii, nici măcar încercarea de a atinge în grup, împreună cu alţii, un scop determinat, de ordin naţional, economic sau politic. Solidaritatea nu poate veni decât din conştiinţa clară a unui destin comun, care se împlineşte de către toţi şi în care se împlineşte fiecare în parte şi faţă de care toţi membrii unei societăţi se află într-o poziţie de egalitate. *A face împreună* este, de aceea, predicatul etic al solidarităţii, *colaborarea* fiind actul ei moral caracteristic. Numai acţiunea solidară, angajarea laolaltă în opere concrete multiplică în proporţie geometrică experienţa, menită altfel să se consume într-o izolare aritmetică, a libertăţii individuale şi a drepturilor civile.

A lăsa, pe de altă parte, în seama libertăţii sarcina de a genera în chip spontan solidaritatea echivalează cu o declaraţie de neîncredere în vitalitatea societăţii civile. O naţiune nu devine liberă prin lege, căci nici cea mai democratică dintre Constituţii nu este în stare să împiedice preluarea puterii de către un guvern autoritar şi nici nu poate opri fenomenul de masă al autismului moral.

în situaţia de tranziţie a unora dintre societăţile care au abandonat mersul spre „viitorul luminos" promis de comunism, situaţie comparabilă cu cea a intrării într-un tunel aflat la capătul luminii, după formula lui Offe, opţiunea hirschmaniană *exit,* justificată sub specia libertăţii individuale, devine endemică. Toţi cei aflaţi în tunel doresc să-l părăsească cât mai grabnic. Or, figura tunelului impune opţiunea *voice,* adică dezbaterea, ca fiind singura fondată raţional şi echitabilă, drept singura alegere care, în final, poate conduce la o părăsire a tunelului globală şi reuşită. Dacă posibilitatea libertăţii reprezintă însăşi condiţia tranziţiei, solidaritatea pare să fie singurul criteriu capabil să confere schimbării atât un sens, cât şi un orizont etic.

Din perspectiva parabolei tunelului, tranziţia românească ar putea fi descrisă în termenii unei economii politice a nerăbdării. Mai întâi, pentru că ţinta nu este stabilită din interior, de către actorii sociali, prin transformarea raporturilor lor reciproce şi reformularea contracmlui lor politic fundamental, ci este oferită din exterior, cu titlu de exemplu, de societăţile occidentale. Apoi, pentru că nici un actor social nu pare dispus să accepte să se situeze în coloana care va părăsi ultima tunelul. în sfârşit, pentru că clasa politică nu se arată pregătită să joace rolul controlorului de trafic intransigent din punct de vedere etic şi raţional în materie politică.

Cu alte cuvinte, numai organizarea etică şi raţională a exigenţelor actorilor sociali, prin confruntarea versiunilor pe care fiecare în parte le dă traseului subteran al tranziţiei, poate duce la calculul distanţei ce mai rămâne de parcurs şi a ordinii şi ritmului ieşirii din tunel. O tranziţie izbutită este o tranziţie pe care eşti gata să o părăseşti numai atunci când îţi vine rândul, cu singura condiţie ca răbdarea să-ţi fie motivată prin explicarea poziţiei celorlalţi sub specia solidarităţii. Dacă răbdarea nu este organizată, apare riscul ca la capătul tunelului să nu se mai afle nimic.

Puterea de hârtie

Statul de drept este interpretat, de cele mai multe ori, ca fiind singura formă de guvernare care nu revendică, decât în mod cu totul întâmplător, o identitate istorică şi o vocaţie culturală specifică. Fabricat în principiu dintr-o singură materie primă, raţiunea, statul de drept se recomandă ca un produs juridico-politic cu valoare de întrebuinţare universală, învestit cu misiunea de a se substitui pretutindeni regimurilor politice înrădăcinate într-o experienţă istorică particulară. într-adevăr, în măsura în care statul de drept duce în chip necesar la apariţia unui spaţiu politic autonom, cu un înalt grad de raţionalitate, el nu se poate impune decât prin introducerea unei diferenţe radicale între acest spaţiu public şi cel ocupat de societatea civilă, teritoriu în care se admite până la un punct coexistenţa liberă a intereselor private, culturilor alternative şi identităţilor comunitare.

Astfel definit, statul de drept este expresia juridică a liberalismului politic, cu întreita condiţie ca rolul legii să fie acela de a marca cu precizie frontiera dintre domeniul statului şi cel al societăţii civile, de a da acesteia din urmă posibilitatea să controleze legalitatea actelor puterii şi de a interzice accesul acestora în universul privat al cetăţenilor. în raport cu un astfel de stat, un particular sau o asociere voluntară între particulari se constituie ca subiect de drept numai în calitate de persoană (fizică sau morală) în sens oarecum etimologic, adică de „mască" ce-i îngăduie individului să-şi păstreze anonimatul, să nu-şi dezvăluie pe de-a-ntregul voinţa, să-şi rezerve pentru sine subiectivitatea. De

aceea, în statul de drept, drepturile fundamentale ale omului sunt instituţionalizate mai puţin cu scopul de a fi protejate, cât pentru a aminti mereu guvernanţilor că ele sunt o substanţă ce preexistă statului, că sunt sursa materială a existenţei juridice a acestuia. Dreptul şi puterea îşi desfac reciproc nodul cu care fuseseră legate laolaltă de monarhiile Vechiului Regim, avantajul fiind de ambele părţi: dreptul devine limită a puterii, iar puterea îşi afirmă legitimitatea prin respectul dreptului[1].

Dreptul la impostură al statului de drept

Această definiţie nu poate fi înţeleasă decât din perspectiva unei concepţii jusnaturaliste şi „nominaliste", ca aceea care, de la Thomas Hobbes la Ilans Kelscn, s-a obişnuit să-şi reprezinte statul sub trăsăturile unei uniuni libere şi consensualiste între indivizi ce cad de acord între ei să se supună unei puteri *(Staatsgewalt)* ale cărei acte rămân imputabile atât în virtutea pactului social care i-a dat naştere, cât şi datorită subzistenţei în orice instanţă suverană a statului a unei capacităţi juridice naturale, ce nu se confundă cu cea politică[2]. Cu alte cuvinte, statul nu trebuie separat de agenţii şi magistraţii săi, orice act de stat fiind, fundamental, actul unor oameni concreţi, nu al unui subiect imaginar numit „stat", care s-ar afla undeva în spatele lor şi care i-ar scuti de orice fel de responsabilitate directă. Altfel, dreptul public al statului n-ar mai fi decât un „drept de impostura"[3], o modalitate juridică prin care guvernanţii ar atribui unei ficţiuni paternitatea propriilor lor acţiuni politice. Teoria statului de drept „autentic" *(Rechtsstaat)* nu presupune numai o subordonare abstractă a puterii executive faţă de un legislativ ţinut sa reprezinte ansamblul cetăţenilor, ci, mai mult decât atât, preconizează un control exercitat de cetăţeni asupra voinţei corpului reprezentativ. Sau, altfel formulat, statul de drept ar fi forma prin care cetăţenii se pot bucura nestingheriţi de plenitudinea dreptului lor natural[1].

[1] Cf. Claude LEFORT, *L 'invenlion democratique,* Fayard, Paris, 1981, p. 64.

[2] E.g. Thomas HOBBES, *Leviqthan,* edited by Richard Tuck, Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1991, pp. 166-170

[3] Alexandre KOJEVE, *Esquissedunephenomenologiedudroit,* Gallimard, Paris, 1981, p. 355.

Nu toţi filosofii şi juriştii au crezut însă într-o asemenea imagine. Unii dintre ei, de la Hegel la Cari Schmitt, au gândit statul într-o cheie istoricistă şi „realistă", ca pe o instituţie dotată cu o existenţă obiectivă şi independentă de indivizii asupra cărora îşi exercită autoritatea. în virtutea unei suveranităţi impersonale, ce nu-i este nici atribuită prin consensul cetăţenilor şi nici imputabilă de către particulari, ci este întemeiată pe capacitatea sa de a fi forma istorică a spiritului unei naţiuni, puterea de stat exercită monopolul absolut al producţiei juridice, anulând, prin dreptul pur formal pe care-1 creează şi îl aplică, toate drepturile subiective ale persoanei. Statul de drept se identifică astfel cu legea, cu formalismul normei de drept scris, cu ordinea de drept pozitiv. Statul este cel care, prin capacitatea sa suverană şi indivizibilă de legiferare, conferă şi retrage drepturi indivizilor şi îi transformă în cetăţeni prin intermediul şi în limitele dreptului său public. Pentru juspozitivismul legalist modern, într-un asemenea stat nu există drepturi care să preceadă - cronologic şi ontologic - statul, singurul drept posibil fiind dreptul pus de stat, sau, după celebra formulă a pozitivismului juridic german *Recht ist nur das positive Recht.* Statul este de drept pentru că se manifestă drept unicul autor şi interpret al dreptului, pentru că numai el poate pune şi spune dreptul.

Se vede bine că, dacă în prima definiţie statul este o construcţie transparentă pentru raţiune, iar dreptul ancorat într-o pozitivitate ontologică şi într-un anumit voluntarism politic, potrivit celei de-a doua definiţii, statul apare ca o totalitate ireductibilă la suma aritmetică a legilor pozitive, iar dreptul ca o noţiune a cărei globalitate transcende conţinutul material al fiecărei reguli de drept în parte. Altfel spus, statul dc drept se prezintă ca o intuiţie primară, ca un ideal învestit cu toate caracterele mitului[2].

[1] Gerard MAIRET, *Le principe de souverainete. Histoires el fondemenls dupouvoir modeme,* Gallimard, Paris, 1997, pp. 256-257.

[2] Utilizez termenul „mit" în sensul definiţiei lui Enist CASSIRER, *The Mylh of the State,* Yale University Press, New Haven and London, 1946, pp. 3-49.

în prima accepțiune, statul de drept se ivește, teoretic, în urma unei opțiuni politice democratice, a unei reformulări contractuale a suveranității, a unei modificări conștiente a ordinii politice date, a unei raționalizări juridice superioare a realității sociale. în cea de-a doua, se înfățișează ca rezultat al unei arte de a guverna învestită cu legitimitate istorică în sensul ideal-tipului webcrian, adică întemeiată pe credința irațională a majorității în legalitatea și raționalitatea actelor de dominație săvârșite de suveran, indiferent dacă acesta este o persoană sau un corp reprezentativ. în primul caz, legitimarea statului de drept trece printr-o operație de alegere explicit exprimată, în cel de-al doilea presupune un consimțământ care se manifestă de cele mai multe ori ca absență a unei opoziții coerent articulate. în prima situație, statul de drept este o problemă politică, în cea de-a doua, o chestiune de guvernare.

Statul de drept „nominalist", de esență liberală, se bazează pe o tehnică de reprezentativitate în care se epuizează ciclic voința politică a cetățenilor și care este menită să lase impresia că, virtual, puterea se organizează de jos în sus, în vreme ce statul de drept „realist", a cărui consistență este mai degrabă mitologică, se bizuie pe o cunoaștere a rosturilor guvernării care disimulează esența raportului de putere dintre guvernanți și guvernați, convertind în rituri electorale cu vocație plebiscitară incapacitatea socială a celor din urmă de a guverna efectiv.

într-un astfel de univers mitologic, puterea nu este recunoscută ca legitimă cu titlul de delegație electivă, ci ca simbol viu al voinței comune a unei majorități ce se comportă mai puțin ca electorat în mâna căruia stă în orice moment schimbarea, cât ca națiune ce are de atins pe termen lung un număr de obiective majore și globale. Pentru realizarea unui asemenea proiect colectiv se cere, pe de o parte, o anume competență administrativă a guvernanților, iar pe de altă parte un oarecare grad de supunere liber consimțită a guvernaților față de cei care dețin cunoașterea exactă a acestor interese superioare și a artei de a le duce la îndeplinire. Or, această cunoaștere nu se verifică în dezbateri politice, ci este recunoscută ca atare în practica efectivă a guvernării, mai precis în acumularea exercițiului puterii.

Guvernare și politică

Succesul pe termen lung al elitelor ex-comuniste se datorează probabil unei disjuncții radicale între practica efectivă a guvernării și actele politice. într-adevăr, politicienii români posteomuniști sunt înclinați, aproape fără excepție, să facă o distincție radicală între *guvernare,* unde deosebirile ideologice ori partizane s-ar părea că nu operează, și *politică,* înțeleasă ca viață internă a partidelor sau confruntare interpartizană. Când se află la guvernare, oamenii politici au aerul că îndeplinesc toți aceeași unică misiune: ei gestionează lucruri, cu mai multă sau mai puțină iscusință. în schimb, bunul politician dă măsura talentului său în arta aranjamentelor partizane, în elaborarea strategiilor dc imagine și în formularea mesajelor electorale, într-un cuvânt, în administrarea relațiilor dintre oameni. în cele mai multe cazuri, este vorba despre relații ce rămân necunoscute cetățenilor sub raportul motivațiilor, al traseelor, al pierderilor și al câștigurilor.

0 asemenea perspectivă, ce se bazează pe dihotomia dintre *guvernare* (neutră, obiectivă, pragmatică) și *politică* (părtinitoare, conflictuală și oarecum tainică) este premodernă, așa cum o dovedește sentința versificată a lui Alexandcr Pope: *Forforms of government let fools contest; whatever is best administer'd is best*[1]. în secolul al XX-lea, ea descinde însă pe linie directă din viziunea și din practica leninistă. Pe de o parte, sarcina guvernării ar fi să facă reformă, să modernizeze statul și să asigure dezvoltarea economică. Pe de altă parte, rostul politicii ar fi acela de a unifica societatea prin impunerea rolului conducător al unui partid (sau al mai multor partide cartelate, în incomodele condiții democratice) și de a veghea ca acest partid (sau aceste partide) să fie strâns ținute în mână de către o oligarhie.

Având fixate asemenea țeluri, guvernarea nu poate fi decât „științifică", nesuportând viziuni diferite, contestări sau interpretări. Cândva, caracterul obiectiv ai guvernării era dat de socialismul științific. După 1989, de-ar fi să-i credem pe oamenii politici, legile istoriei au fost înlocuite de voința, la fel dc

[1] Alexander POPE, *Essay cm Man and Odier Poems,* edited by John Butt, Yale University Press, New Haven, 1963, p. 87.

implacabilă, a instituțiilor financiare internaționale și de constrângerile, tot atât de ferme, ale procesului de integrare europeană. în schimb, ca și în urmă cu cincisprezece ani, politica rămâne exclusiv un loc al practicii umane, este socotită în continuare arta „muncii cu omul", arta de a-ți face drum prin partid și din partid înspre palatele statului. într-adevăr, dacă unui ministru i se cere de regulă să dovedească că este „un bun specialist", de la un politician se așteaptă să fie „aproape de oameni".

Pentru a folosi un termen platonic, politicianul este un țesător[1]. Spre deosebire însă de omul politic imaginat de Platon, politicianul postcomunismului nu țese o societate politică în numele unei înțelepciuni superioare. El țese însă relații, rețele de influență, legăUiri cu lumea afacerilor și, când necesitățile electorale o cer, chiar și raporturi de comunicare cu cetățenii. El disprețuiește chiar înțelepciunea, în măsura în care teoretizarea, frecventarea ideilor și a valorilor ori elaborarea unor proiecte de societate i se par îndeletniciri incapabile să producă rezultate concrete. Atribuindu-li-se un asemenea statut, atât *guvernarea,* cât și *politica* nu sunt obiecte intelectuale. Ele nu trebuie gândite sau înțelese sub raportul propriilor temeiuri, metode și finalități, ci doar bine practicate de către guvernanți și politicieni sau observate în numele marelui public de către „analiști politici".

Or, politica modernă se afirmă în societățile democrat-liberale ca reflecție asupra posibilității reprezentării corpului politic în condițiile autonomiei individuale și ale echității civile. Politica este înțelepciunea de a construi un proiect de societate capabil să mențină guvernarea cât mai aproape de intersecția dintre libertate și egalitate. Actul guvernării nu este niciodată generat științific sau lăsat în voia pragmatismului, ci comandat întotdeauna de o alegere eminamente politică, adică de modul particular în care cei care guvernează înțeleg să calculeze locul social al acestei intersecții. De aceea, într-o societate democratică, politica devine inteligibilă doar în măsura în care le oferă cetățenilor o oglindă cu ajutorul căreia aceștia să poată mai întâi

[1] PLATON, *Omul politic,* 283a, in *Opere,* VI, traducere de E. Popescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 432.

să vizualizeze atât ceea ce-i unește, cât și ceea ce-i desparte, iar apoi să măsoare echilibrul dintre libertatea individuală și egalitatea civilă de care au parte. în caz contrar, politica nu este, după formula lui John Dunn, decât un soi de „șmecherie" prin care iraționalitatea raporturilor naturale dintre oameni încearcă să treacă drept normală și, ca atare, reușește să fie acceptată ca normă a legăturilor sociale[1]. S-ar putea spune, folosind categoriile lui Norbert Elias[2], că în lumea occidentală politica democratică îi succede „societății de curte" ca forma cea mai recentă a procesului de civilizație, de raționalizare și disciplinare mutuală a comportamentelor sociale. Altfel spus, cetățeanului îi revine în contextul suveranității democratice funcția atribuită curteanului în monarhiile Vechiului Regim: el este simultan administrator și beneficiar al unui cod de civilitate menit să confere spațiului public nu numai o deplină inteligibilitate, dar chiar și o anume eleganță. Ca orice alt cod social, politica democratică are nevoie de un limbaj propriu, care să facă societatea cetățenilor transparentă pentru ea însăși. Ne așteptăm deci să existe un vocabular „aulic" al statului de drept democratic, a cărui cunoaștere, utilizare și transmitere să fie precondiția transformării unor populații naturale, grupate teritorial și/sau etnic, în comunități de cetățeni întemeiate printr-o alegere colectivă dc ordin rațional.

încă prizonieră a tradiției leniniste, politica posteomunistă este departe de a fi metoda cu ajutorul căreia românii să-și poată gândi, în chip normativ și în calitate de cetățeni, relațiile reciproce și destinul colectiv în cadrul unei legi generale. în plus, în România, tranziția către democrație nu izbutește să-și ascundă pe de-a-ntregul caracterul irațional. Limbajul domniei legii instaîat în discursul public imediat după căderea comunismului nu traduce încă o politică suficient de rațională pentru a fi capabilă să disciplineze anomia socială și dezordinea economică. Mai mult, limba politicii contemporane recurge, în România, la un vocabular propriu, dominat de cuvinte precum: corupție, mafie, clientelă, relații, reformă, comunicare, privatizare, imagine, restructurare, sondaje etc. Or, limba „de curte" a cetățeanului, în

[1] John DUNN, *The Cunning of Unreason: Making Sense of Polilics,* Basic Books, New York, 2001.

[2] Norbert ELIAS, *Die hofische Gesellschafl,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002.

calitate de suveran al regimului democratic, se hrăneşte, mai degrabă, din fondul principal de cuvinte al tradiţiei „nominaliste", liberale, a statului dc drept.

Arta guvernării si pozitivitatea juridică

Istoria României postcomuniste este în măsură să ne arate cum şi în favoarea cui funcţionează în practică mecanismul de recunoaştere socială a grupului autorizat să producă în chip legitim limbajul politic şi ordinea de drept şi, pe cale de consecinţă, tipul de stat care trebuie să corespundă acestei ordini juridico-discursive.

Iluzia unei reinventări spontane a politicului după 1989 şi explozia unui pluralism în bună măsură ornamental au făcut ca o întrebare, pe cât de elementară pe atât de importantă, să fie pierdută din vedere: *potrivit cărei ordini de drept se cuvine guvernată România!* Pentru a afla un răspuns, se cereau explorate câteva piste: care ar trebui să fie operaţiile curente ale puterii, cu ce competenţe este investită şi ce responsabilităţi îşi asumă aceasta, care pot fi resursele acţiunii politice, care este natura rezistenţelor ce s-ar putea manifesta, care sunt proporţiile efortului ce va fi depus, ce concepte ale puterii sunt implicite în acţiunea politică. Pe scurt, s-ar fi cuvenit ca cineva să-şi dea osteneala să elaboreze o *politică de societate,* să readucă la viaţă în mod real şi definitiv funcţia politică şi să construiască pe aceste temeiuri materiale o nouă pozitivitate juridică.

S-a întâmplat însă ca statul, pe care înalţii ierariii de partid l-au evacuat în decembrie 1989, să rămână la dispoziţia straturilor intermediare ale clasei conducătoare comuniste, care s-au proclamat imediat într-o situaţie de exerciţiu normal al unei puteri legitimate, până la 28 ianuarie 1990, de un consens social fără fisuri semnificative. Deşi în miezul lucrurilor se afla problema guvernării, urgenţa cu care au fost anunţate şi acceptate alegerile a îndreptat în mod obsesiv atenţia asupra domeniului, fără miză, al politicii partizane. Au fost puse în joc antagonisme de tipul neo-comunism/anticomunism, prea intelectuale pentru o societate care nu trăise coabitarea cu totalitarismul ca pe o opţiune de factură partizană şi ideologică, au fost invocate finalităţi politice - schimbare, democratizare, pluralism - din cale afară de abstracte pentru o naţiune al cărei ideal fusese dintotdeauna buna guvernare. Ţinta a fost falsă, dar luarea ei în serios de către foiţele de opoziţie a permis elitelor intermediare să rămână singure în cursa pentru controlul structurilor statului.

Alegerile de la 20 mai 1990 nu au fost nici ele un gest politic, ci o recunoaştere publică a faptului că singurele deţinătoare ale unei arte reale de a guverna sunt straturile „birocratice" şi „tehnocratice" ale fostei clase conducătoare[1]. în acest context, grupurile de mineri care au invadat capitala pe 29 ianuarie, 19 februarie şi 14-15 iunie 1990 nu au avut decât în mod cu totul secundar rolul de a descuraja opoziţia, sau l-au avut numai în măsura în care cenzurarea oricărei atitudini incompatibile cu supunerea faţă de puterea instituită era indispensabilă funcţiei lor de agenţi de legitimare a elitelor financiar-industriale, administrative şi juridic-represive comuniste care continuau să formeze birocraţia de stat.

Electoratul dc la 20 mai, minerii din ianuarie, februarie şi iunie 1990, precum şi birocraţia ce asigura continuitatea statală s-au recunoscut reciproc nu pe terenul politic, pe care opoziţia se găsea exilată într-o gesticulaţie inutilă, ci în jurul temei guvernării ce trebuia încredinţată numai acelora care cunoşteau îndeaproape, datorită unui lung exerciţiu, arta puterii.

Statul de drept, aşa cum a fost modelat de Adunarea Constituantă aleasă la 20 mai 1990, ţine mai degrabă de domeniul mitului. Noul sistem de drept public se alimentează dintr-un izvor pur formal: Constituţia din 1965 şi dreptul pozitiv al statului socialist, la care se adaugă, din motive de omologare internaţională, enunţul câtorva principii de doctrină juridică liberală.

[1] Chiar din primele momente ale postcomunismului, vocile ulterior divergente ale membrilor Consiliului FSN au căzut de acord că continuitatea şi funcţionalitatea statului nu se pot lipsi de serviciile „bunilor specialişti", inclusiv miniştri, ai defunctului regim, v. stenograma primei şedinţe plenare a CFSN din 27 decembrie 1989 reprodusă în Ion ILIESCU, *Revoluţia română,* **Editară Presa Naţională, Bucureşti, 2001, pp. 69-98.**

Constituţia din decembrie 1991 este concepută pentru a asigura continuitatea statului şi a elitelor care au învăţat să-l guverneze, nu pentru a îngădui apariţia unei funcţii politice în societatea românească, ci pentru a împiedica ca politicul să genereze o elită de un tip diferit, prin referinţă la valori de natură materială, nejuridică, cum ar fi putut fi, eventual, cele care au dat naştere mişcărilor revoluţionare din 16-21 decembrie 1989. Sau chiar cele strecurate în textul *Comunicatului către ţară* al Consiliului Frontului Salvării Naţionale din 22 decembrie, care, prin impuritatea sa juridică, prin carenţele sale de formalism datorate prezenţei unor valori de ordin etic şi politic impuse sub presiunea evenimentelor, nu a mai fost luat în calcul de Corpul suveran legiuitor care a adoptat Constituţia din 1991.

în ciuda unor declaraţii ocazionale, legitimitatea birocraţiei post-totalitare şi a ierarhiilor ei interne nu se hrăneşte din Revoluţie, din valorile parţial formulate în proclamaţia din 22 decembrie, ci din experienţa neîntreruptă a guvernării statului, aşa cum a fost formalizată juridic în Constituţia din 1991. Pentru majoritatea prezidenţială care reprezintă, din 1990 până în 1996 şi după 2000, voinţa electoratului, istoria nu începe de la Revoluţie, ci de la Constituţie. Instanţa de legitimare nu este o realitate socială, ci un text juridic.

Inflaţia legislativă

Statul totalitar nu a fost doborât, ci doar reamenajat de vechii locatari cu ajutorul unei arte a guvernării legitimată de consensul popular şi, oricât ar părea de paradoxal, cu asentimentul opoziţiei din acel moment, care nu a ştiut să remarce la timp cât de redutabilă este ambiguitatea conceptuală a statului de drept. într-adevăr, cine-ar îndrăzni să pună în discuţie, fără să aibă sentimentul că îşi subminează cariera politică şi dă curs unor reflexe totalitare, principiul statului de drept, unanim privit ca un mit situat în afara analizei critice, într-o zonă a ideilor pure şi indivizibile raţional. Acest soi de transcendenţă juridică a statului nu admite alţi interpreţi ai raţionalităţii actelor sale administrative în afara Curţii Constituţionale şi a Consiliului Legislativ.

Inflația legislativă generată de statul de drept posteomunist vizează, prin urmare, întărirea controlului juridic asupra tuturor segmentelor realității sociale și nu limitarea puterii prin norma de drept. Centralismul administrativ al statului socialist se prelungește și se desăvârșește în capilaritatea normativă a statului de drept, care nu comite în fapt gestul clasic al separării puterilor, ci se mulțumește să înmulțească și să dezmembreze instanțele legale ale puterii pentru a dizolva orice responsabilitate juridică.

în acest fel, nu mai poate fi practic identificată capacitatea juridică naturală a agenților și magistraților statului, devenind imposibilă orice cale de imputare, ba chiar orice atribuire precisă a unei răspunderi legale. Deținătorii puterii nu mai au o adresă civilă, toate actele și faptele lor căpătând o justificare constituțională care-i situează, dacă nu deasupra legii, în orice caz în spatele acesteia.

în calitatea sa de mit și în versiunea sa post-totalitară, statul de drept este utilizat ca o persoană fictivă, ca o mască juridică îndărătul căreia actorii guvernării mențin statul într-un imobilism politic ce le garantează, cel puțin pe termen mediu, pașnica posesie a unei economii obligate să rămână, chiar și în sectorul ei privat, puternic instituționalizată și îndeaproape supravegheată de o birocrație de stat financiar-bancară, precum și controlul unei societăți pentru care absența politicului este o politică în sine.

Statul, în calitate de întrupare politică a unei ficțiuni juridice, este mai mult decât un mod de a controla un teritoriu și de a exercita asupra unei populații monopolul violenței legitime. Statul există mai ales în măsura în care poate fi gândit sub specie normativă. Simplu spus, un stat nu-și îngăduie să recurgă la violență decât în măsura în care legitimitatea sa este indiscutabilă. Iar pentru a fi unanim acceptată, legitimitatea trebuie să satisfacă acel număr de criterii politice, juridice și etice în funcție de care o populație dată se arată dispusă să-și organizeze viața comună.

Un vechi autor transilvănean[1] constata că monarhia administrativă a secolului al XVIII-lea, statul birocratic modern, statul guvernat după criterii raționale ce vizau utilitatea și eficiența

[1] Citat de Mathias BERNATH, *Habsburgii și începuturile formării națiunii române,* traducere românească M. Wolf, Dacia, Cluj, 1994, p. 69.

măsurilor administrative, avea o „putere de hârtie". Cu alte cuvinte, statul modern nu ar avea o existență concretă și palpabilă, ci n-ar fi decât o ficțiune care, pentru a funcționa, recurge la texte, simboluri și semne: Constituție, legi, decrete, ordonanțe, norme, regulamente, dispoziții, instrucțiuni, avize, citații, cecuri, facturi, bancnote.

Statul modern este cel mai mare producător istoric de hârtie scrisă. Autoritatea sa nu locuiește în afara literelor și cifrelor, fiind direct proporțională cu reacția pe care lectura acestor cifre și litere o stârnește din partea cetățenilor. Aceștia reacționează la citirea unui panou care interzice ceva sau execută un anumit lucru după primirea unei înștiințări ce le cere să facă acel lucru ori au certitudinea că au dobândit ceea ce își doreau sau li se cuvenea în momentul în care țin în mână o simplă foaie numită „adeverință", numai dacă ei realizează că toate aceste bucăți de hârtie sunt forma dc manifestare a unei puteri care le fabrică și le pune în circulație în mod legitim.

Căci o astfel de putere este fragilă ca orice construcție de hârtie Ea stă în picioare și se arată capabilă să-și exercite funcțiile doar cu condiția ca toți cei care emit, transmit, primesc și răspund actelor administrative să acorde aceeași semnificație cuvântului scris și să accepte că relațiile legitime de putere trebuie să fie mediate exclusiv de texte. Un stat de hârtie nu rezistă decât într-o civilizație a scrisului, într-o civilizație în care convenția scrisă înlocuiește aranjamentul direct între persoane.

Or, o convenție nu se poate încheia decât între parteneri care, pe de-o parte, se arată de acord să accepte însăși existența procedurală a convenției și, pe de altă parte, hotărăsc că au de atins împreună un anumit obiectiv comun. Convenția este deci, simultan, angajament și proiect. Convenția nu constrânge decât în măsura în care promite, și nu poate promite decât atât timp cât constrânge.

într-un stat birocratic modern, adică într-un stat de hârtie, oamenii iau în serios actele puterii numai dacă se simt, oricât de indirect, ca fiind o parte a acestei puteri, în calitatea lor de cetățeni și doar atâta vreme cât li se pare că pot descifra obiectivele puterii într-o cheie etică. Altfel, producția de hârtie a statului birocratic

devine lipsită de sens. După cum se poate dovedi inutilă, din motive evidente, și într-o societate incomplet cucerită de cultoa scrisă.

Dificila perpetuitate a statului

în ceea ce-o privește, civilizația românească nu s-a manifestat ca o civilizație a scrisului decât foarte recent. în 1945, unul din doi români era încă atins, în diferite grade, de analfabetism. Pentru această categorie de cetățeni, statul nu lua decât forma concretă a funcționarului care percepea impozitul funciar. în 1998, se pare că a fost inaugurată oficial o eră a dezalfabetizării. Aproape o treime din generațiile care au terminat de atunci școala generală obligatorie, a cărei calitate este oricum extrem de precară, nu a reușit, nu a dorit să mai continue studiile sau a fost repartizată din oficiu în filiere școlare ale eșecului (școli de meserii etc). Pentru aceste generații, ca și pentru cele care le vor urma, statul nu se va prezenta decât sub chipul agentului de poliție sau al funcționamlui fiscal.

Deocamdată, majoritatea românilor de ieri și, după toate aparențele, o parte considerabilă a românilor de mâine nu a cunoscut și nu va cunoaște decât versantul represiv al statului de hârtie. Pentru ei, statul este întrupat în persoane cu care poți trata prin negociere directă. Bazele corupției sunt astfel solid așezate pentru viitor. Eforturile principilor fanarioți de a face ca raporturile dintre români și funcționarii publici să nu se desfășoare decât prin intermediul scrisului[1] și cu evitarea oricărei legături directe se dovedesc, după două secole și jumătate, a fi fost zadarnice. De atunci și până astăzi, petiția care nu este însoțită de prezența persuasivă a petentului are puține șanse de reușită.

Căci, în România, oamenii sunt cei care se bucură de autoritate. Instituțiile statului, de la guvern și până la cel mai neînsemnat birou comunal nu reprezintă mai mult decât decorul în care se exercită autoritatea unor persoane. Inadecvării sociale și inautenticității acestor instituții - de import atât în epoca cenzitară, ca și în cea a democrației parlamentare ori, poate mai

[1] Danie! BARBU, *Bizanț contra Bizanț. Explorări în cultura politică românească,* Nemira, București, 200i, pp. 84-85.

ales, în cea totalitară - li s-a opus, ca pretutindeni în Europa centrală şi răsăriteană[1], autenticitatea relaţiilor interumane. Ceea ce înseamnă că autoritatea nu este o consecinţă naturală a funcţiei, ci un rezultat al caracterului şi temperamentului titularului, precum şi al resurselor politice sau economice de care acesta poate dispune. Statul de hârtie nu este pentru români nici o formă de autenticitate şi nici un izvor de autoritate. Autoritatea ţine mai degrabă de capacitatea de a ţese relaţii, de a servi sau menaja interese, de a obţine şi de a distribui avantaje ori de posibilitatea legală de a recurge la violenţă.

Funcţia nu conferă de la sine autoritate, ci omul dă conţinut funcţiei. De aceea, fiecare ministru, uneori chiar în interiorul aceleiaşi coaliţii, se simte dator să-şi reinventeze ministerul, să-i schimbe atribuţiile, să-i primenească personalul, să anuleze tot ceea ce a realizat predecesorul său. Iată de ce tema politică a „moştenirii grele" este invocată sistematic în epoca tranziţiei: guvernul Roman a avut de desfăcut tot ceea ce făcuseră comuniştii, guvernul Stolojan a pacificat tot ceea ce tulburase guvernul Roman, guvernul Văcăroiu a refăcut' tot ceea ce risipiseră guvernele anterioare, guvernul Ciorbea şi-a propus să conteste tot ceea ce confecţionase guvernul Văcăroiu, guvernul Vasile a avut de recuperat tot ceea ce n-a reuşit să ducă până la capăt guvernul Ciorbea, guvernul Isărescu a dorit să macrostabilizeze tot ceea ce destabilizase guvernul Vasile, iar guvernul N ăst ase se prezintă drept primul care ştie cu adevărat cum să guverneze.

Peipetuitatea, una din trăsăturile cele mai vechi şi mai stabile ale statului modern, este subminată de fiecare nouă învestire a unui guvern sau a unui ministru. O asemenea practică de personalizare succesivă a autorităţii împiedică, în fond, transformarea statului român într-un stat de hârtie. O astfel de practică se dovedeşte, în plus, responsabilă de funcţionarea unei structuri statale mult mai puţin solide decât s-a arătat a fi, în alte părţi, statul impersonal de hârtie.

[1] George SCHOPFLIN, „Culture and Identity in Post-Communist Europe", in Stephen WHITE, Judy BATT, Paul G. LEWIS, editors, *Developmenls in Easi-European Polilics,* Duke University Press, Durham, N.C., 1993, p. 26.

Nimic nu pare mai curios în acest context decât insistenţa naivă cu care discursul (neo)liberal românesc reclamă o reducere a funcţiilor statului. Statul românesc de tranziţie este deja un „stat minim". Eficienţa sa este inexistentă, iar autoritatea sa aproape absentă. Mai întâi, pentru că autoritatea statului de tranziţie nu se exercită din principiu, oricât de imperfect ar izbuti să o facă în practică, decât asupra celor care au ştiinţa şi voinţa de a accepta şi respecta convenţia pe care o presupun tacit toate actele scrise.

Poporul împotriva societății

Delegitimarea comunismului nu a adoptat forma unui proces istoric de factură ideologică, căci postcomunismul nu a legitimat imediat partizanatul politic și nu a considerat ca firești conflictele de interese. Societatea românească a stăruit, după 22 decembrie 1989, să caute formule „antipolitice" de agregare, populismul fiind prima dintre acestea care s-a prezentat la apel.

în general și într-o accepțiune destul de puțin riguroasă, populismul nu este totuna nici cu demagogia naționalistă și nici cu autoritarismul. Populismul n-ar fi decât incapacitatea sau lipsa intenției de a discerne, atât în actul de guvernare, cât și în strategia de câștigare a puterii, între „interesele poporului" *(the interests of thepeople),* pe care guvernul se cuvine să le slujească și „înclinațiile poporului" *(their inclinations),* cărora guvernul trebuie să li se opună cu tărie, potrivit unei distincții fondatoare a doctrinei clasice a democrației reprezentative[1]. Iar prețul unei asemenea absențe voite de a discerne între ceea ce în mod rațional poate fi identificat drept util pentru societate și pornirile iraționale ale populației este plătit în chip necesar de elite.

0 astfel de confuzie s-a instalat în România în primele luni după decembrie 1989. Restructurarea funcției politice în societatea românească nu s-a produs în urma confruntării unor proiecte alternative de viitor, ci s-a desfășurat în jurul unor teme de natură ideologică. Elita integrată politico-economico-administrativă

[1] *The Federalist Papers,* edited by G. Wills, no. 71, Bentam Books, New York, 1982.

constituită a privit schimbarea de regim doar ca pe o operație de autoselecție și de redistribuire a sarcinilor de comandă dinspre aparatul de stat spre cel economic. în fața ei, singura elită alternativă care s-a putut manifesta fără întârziere a fost cea intelectuală.

Bipolarism ui ideologic

Ca pretutindeni în Europa centrală și răsăriteană[1], doar intelectualii, și în primul rând scriitorii, erau în măsură să-și justifice angajamentul politic printr-o tradiție, de obicei firavă, de cele mai multe ori apocrifa, de disidență, activă sau pasivă, dacă nu chiar de opoziție. Or, această elită intelectuală nu avea, prin definiție, proiecte, ci doar cuvinte, și încă de un ordin extrem de teoretic. Imediat după căderea regimului comunist, intelectualii legați, real sau virtual, de istoria incertă a disidenței românești și-au conjugat acțiunile exclusiv la timpul trecut: la mai-mult-ca-perfectul României interbelice, la perfectul compus din scrisori și petiții al rezistenței la comunism și la imperfectul revoltelor spontane din 16-21 decembrie.

Faptul că singurii adversari coerenți ai clasei conducătoare comuniste care, sub presiunea străzii, declanșase în dimineața zilei de 22 decembrie 1989 un proces de garantare prin autoselecție a propriului viitor, s-au recrutat la început aproape exclusiv din mediile intelectuale a căror legitimitate politică se bizuia pe contopirea, entuziastă dar lipsită de inocență, a mai multor trecuturi a avut cel puțin trei consecințe majore.

[1] **Postcomunismul a dezvoltat un complex al inferiorității efectivelor și eficienței disidenței românești în raport cu celelalte țări central-europene. în România, se spune de obicei, regimul a fost mai dur decât în alte părți, iar cei care au avut curajul să se expună, individual sau organizat, represiunii au fost mai puțin numeroși și influenți. Există desigur diferențe de la o țară la alta, dar, exceptând Polonia, se uită că nicăieri disidența nu a avut o pondere socială cu adevărat semnificativă înainte de 1989. în Cehoslovacia, de exemplu, unde societatea civilă trece drept cea mai solidă și cea mai veche, doar 1.864 de persoane au îndrăznit să semneze *Charlu 77* și, chiar în iunie 1989, când regimul era într-un evident proces de descompunere, doar 39.000 de cehi și slovaci au fost interesați să semneze *Câteva propoziții,* Tony JUDT, „The Past is Anotlier Country: Myth and Memory in Postwar Europe", *Daedalus,* 121, 1992, p. 102.**

Mai întâi, asalturile ideologice coordonate de intelectuali, care, deși participau la guvernarea provizorie prin doi membri ai Grupului pentru Dialog Social, se constituiseră simultan ca opoziție anti-neo-comunistă, au constrâns clasa politică să-și înghețe pentru o vreme procesul de autoselecție, după eliminarea, ce nu putea fi evitată, a lotului de înalți responsabili de partid aflați în funcție în decembrie 1989. Clasa conducătoare nu a fost deci provocată să se articuleze în conformitate cu un proiect global de reformă, ci doar să explice și să-și denunțe propriul trecut. Din această pricină, conflictele sale interne și competiția pentru reașezarea ierarhiilor nu au putut fi consumate și duse până la capăt.

Amenințate permanent cu o punere sub acuzație ideologică nediferențiată, elitele comuniste au fost constrânse să-și recupereze vechile rețele de solidaritate și să-și extindă, în final, protecția chiar și asupra membrilor fostului Comitet Politic Executiv, ale căror procese penale au căpătat un aspect parodic. Autoselecția, ce se manifestase inițial sub forma unui conflict destul de violent între generații, a trebuit blocată până după martie 1992, când majoritatea parlamentară și prezidențială s-a despărțit definitiv de minoritatea guvernamentală fidelă lui Petre Roman.

în al doilea rând, această bipolarizare ideologică cu totul nefirească într-o societate care nu era frământată de opinii politice adverse și în care toate categoriile de notorietate publică, inclusiv cele intelectuale și culturale, fuseseră dobândite în cadrul oferit de regimul totalitar, este responsabilă de succesul reinventării partidelor „istorice"[1]. Și în alte țări din Europa centrală și de sud-est, în Cehia, Slovacia, Ungaria sau Bulgaria de exemplu, au reapărut, după prăbușirea regimurilor totalitare, partide care preluau un nume și o istorie pre-comuniste. Aceste partide au avut însă o carieră relativ marginală[2].

[1] **Despre reînființarea și evoluția PNȚCD, Alexandra IONESCU,** „La **resurgence d'un acteur politique en Roumanie. Le Parti National Paysan Chretien-Democrate",** *Studia Politica. Romanian Political Science Review,* **II/1, 2002, pp. 141-202.**

[2] **V. pentru o analiză în spirit rokkanian a re-emergenței, Maurizio COTTA, „Building Party Systems a fler the Dictatorship: the East European Case in a Comparative Perspective", in Geoflrey PRIDHAM, Tatu VANHANEN, editors,** *Democralization in Eastern Europe. Domestic and International Perspectives,* **Routlege, London and New York, 1994, pp. 112-114.**

în schimb, în România, războiul ideologic care a izbucnit la 12 ianuarie 1990 s-a purtat exclusiv în jurul trecutului și a avut nevoie de soldați care să știe să mânuiască arsenalul memoriei. Somând clasa politică să-și asume o istorie de care era oarecum jenată și pentru a nu ieși din logica înfruntării dintre neo-comunism și anticomunism, intelectualii au fost nevoiți să-i opună, în lipsa unui proiect politic, un program ideologic, cel al României interbelice ca model de pluripartidism și democrație parlamentară. în acest fel, disidența se situa ea însăși într-o continuitate istorică, cea a rezistenței la comunism inaugurată în perioada 1944-1947 de Partidul Național Țărănesc și de Partidul Național Liberal și continuată apoi în închisori.

Drept urmare, animată de necesitatea de a avea o istorie mai veche decât cea a epocii totalitare, elita intelectuală a încurajat transferul dc competență dinspre spațiul ideologiei anti-comuniste spre cel politic, creditând fără rezerve organizarea partidelor de opoziție după modelul interbelic. Cu toate acestea, înainte de alegerile din 1990, PNȚ și PNL nu au funcționat în spațiul public ca partide politice, ci doar ca „partide culturale"[1], adică în calitate de simboluri ușor de recunoscut ale unei bipolarități ideologice ce mima funcția politică. Ceea ce explică, în bună parte, eșecul lor înaintea unui electorat care nu avea motive să înțeleagă miza disputei ideologice. Chiar și atunci când, după lecția primită la 20 mai 1990, intelectualii au încercat să construiască o mișcare politică alternativă, înrădăcinată în societatea civilă, ei au ezitat să deconstruiască în prealabil bipolarismul motivat ideologic, lăsând Partidul Alianței Civice să se sufoce în atmosfera încărcată dc trecut a Convenției Democratice[2].

în al treilea rând, primatul de care s-a bucurat ideologia în dezavantajul politicului și importanța acordată memoriei colective în defavoarea proiectului de viitor în anii 1990 și 1991 au făcut ca reflecția asupra sistemului constituțional și arhitecturii instituționale a noului regim politic să treacă pe planul al doilea, întrebarea reală la care societatea a fost chemată să răspundă la 20 mai 1990 nu a fost, așa cum s-au încăpățânat să creadă intelectualii, „cine și cum va face procesul comunismului românesc", ci „ce fel de Constituție și ce tip de instituții politice va avea România"?

S-a întâmplat însă ca întreaga dezbatere ce a însoțit elaborarea Constituției să se epuizeze aproape complet pe pista fără ieșire și, în fond, neînsemnată sub raportul structurării noilor instituții democratice, a dilemei, mai degrabă de ordin moral decât pertinentă politic, monarhie/republică. Și în această privință, discuțiile care ar fi trebuit să se desfășoare pe temeiul solid al analizei instituționale, al studiului tradițiilor constituționale și culturii politice românești, al strategiilor legislative în societățile de tranziție, al calculului macroeconomic, al dreptului și politicilor comparate, al anchetelor de teren și sondajelor de opinie, s-au concentrat exclusiv pe terenul ideologiei și al mitizării valorilor trecutului.

Rezultatul acestei deplasări de planuri a fost blocarea pe termen lung a reformei statului. Inabil redactată, confuză în concepție, ambiguă ca doctrină, Constituția din 1991 a fost învestită de autorii ei cu unica funcție de a înfățișa sub trăsăturile statului de drept tipul de organizare statală pe care regimul comunist l-a fabricat timp de cinci decenii. Deși România a trecut printr-o situație revoluționară, statul a rămas fundamental același, beneficiind doar de o altă încadrare juridică.

Scurta istorie a populismului românesc

Clasa conducătoare aflată în posturile de comandă ale statului în timpul și după evenimentele din decembrie 1989 a știut să întoarcă în propriul ei avantaj faptul că a fost obligată de către elita intelectuală să-și arate actele de identitate pe terenul ideologic și nu pe cel al dezbaterii politice. Căci niciodată în

[1] Geof'lrcy PRIDFIAM, „Political Parties and their Strategies in the Transition from Authoritarian Rule: the Comparative Perspective", in Gordon WIGHTMAN, editor, *Pany Formalion in East-Central Europe. Post-Communist Polilics in Czechoslovakia, Hungary, Poland and Bulgaria,* Edward Elgar, Aldershot, 1995, pp. 2-13.

[2] Pentru o prezentare descriptivă și factuală a evoluției CDR, Dan PAVEL, Inlia HUIU, *„Nuputem reuși decât împreună". O istorie analitică a Convenției Democratice,* 1989-2000, Polirom, Iași, 2003.

conflictele ideologice nu contează cu adevărat de partea cui se află dreptatea şi cine este mai devotat binelui comun. Important este ca cel prins într-o astfel de încleştare să înţeleagă mai repede decât adversarul său cum trebuie procedat pentru a da impresia majorităţii că interesul ei istoric este să se lase în voia tuturor înclinaţiilor, pornirilor şi idiosincraziilor de care aceasta este frământată. Cu alte cuvinte, dacă ideologia conduce rar către soluţii politice, populismul, ca strategie de legitimare politică, sc hrăneşte adesea din ideologie. Frontul Salvării Naţionale a deschis succesiunea politică a Partidului Comunist în calitate de moştenitor firesc tocmai prin organizarea consensului popular împotriva intelectualilor.

Adoptând, din 28-29 ianuarie 1990, o strategie populistă dc legitimare a guvernării provizorii, FSN s-a bizuit pe neîncrederea tradiţională pe care larga majoritate a românilor o nutreşte faţă de cultura elitelor şi de educaţia superioară. într-adevăr, dc voie sau de nevoie, românii se arată deferenţi faţă de ierarhiile politice şi administrative, iar averea le impune întotdeauna respectul, chiar şi atunci când acesta este amestecat cu invidia. în schimb, învăţătura care nu este dublată de o poziţie de forţă în birocraţia statului sau de bunăstare este, de obicei, tratată cu dispreţ. Puterea asupra cuvintelor şi valorilor din care este făcut capitalul simbolic al intelectualilor rămâne, de obicei, neputincioasă într-o cultură politică în care valorile nu au nici un fel de cotă, iar argumentele raţionale nu au darul să convingă vreodată pe cineva.

Cultura de elită şi educaţia înaltă au fost întotdeauna privite ca exterioare normalităţii, ca o îndeletnicire „clericală", ca o patologie a unui grup ce trăieşte după alte reguli decât majoritatea societăţii. Cel mai vechi observator al acestui fenomen este Dimitrie Cantemir: „Moldovenii nu numai că nu iubesc învăţătura, dar aproape toţi o urăsc... Ei cred că învăţaţii nu pot fi cu mintea întreagă în aşa măsură încât, atunci când vor să laude ştiinţa cuiva, spun că a ajuns nebun de prea multă învăţătură. în această privinţă o vorbă proastă, care se aude des în gura moldovenilor, este că învăţătura e treaba preoţilor, mireanului îi

este de ajuns să înveţe să citească şi să scrie, să ştie să-şi semneze numele"[1].

Această rezervă populară faţă de învăţătură, aşa cum este descrisă de Cantemir sau mai târziu de Ion Creangă, nu este nici folclorică şi nici revolută. Statisticile o aduc până pe pragul noii democraţii româneşti. Clasa superior educată este, în România, mai puţin numeroasă, proporţional, decât în celelalte ţări central şi est europene. în 1989, rata de încadrare în învăţământul superior (i.e. procentul studenţilor la toate formele de învăţământ superior din totalul tinerilor între 20 şi 24 de ani) era în România de 9%, în timp ce în Ungaria se înregistrau 15%, în Cehoslovacia 18%, în Polonia 20%, iar în Bulgaria 26%[2].

împotriva unei astfel de elite însingurate, clasa conducătoare a mobilizat propria elită populară, eşantionul cel mai puţin educat, dar şi cel mai bine plătit al „poporului" pentru care intelectualii „nu pot fi cu mintea întreagă". în 1990, anul în care Ion Iliescu a făcut apel în câteva rânduri la sprijinul „poporului" şi al „clasei muncitoare", în ierarhia europeană a câştigurilor relative pe ocupaţii, minerii români desfăşurau cea mai bine remunerată muncă cu 250% (100% fiind câştigul mediu în industria chimică), faţă de 200% minerii cehoslovaci şi 220% cei vest-germani, în vreme ce câştigul mediu în construcţii, de pildă, era de 140% (150% în Cehoslovacia şi 125% în Germania Federală), iar în sănătate de 170% (180% în Cehoslovacia şi 210% în Germania Federală)[3].

Nu trebuie căutate conspiraţii şi manipulări oculte pentru a explica mineriadele anului 1990. Alegând ideologia ca teren de înfruntare cu puterea constituită în decembrie 1989 şi afirmându-se, prin grupuri, reviste şi, mai ales, prin Piaţa Universităţii, drept singurul adversar redutabil al acesteia, elita intelectuală s-

[1] **Dimitrie CANTEMIR, *Descrierea Moldovei,* traducere Gh. Guţu, Editura Academiei, Bucureşti, 1973, p. 311. Aceeaşi referinţa paremiologică şi la Ion Creangă: „Dacă-i copil să se joace, dacă-i bou să tragă, dacă-i popă să cetească".**

[2] **Nicholas BARR, editor, *Labor Markels and Social Policy in Central and Easlern Europe. The Transition and Beyond,* Oxford University Press, Oxford, 1994, p. 262.**

[3] **IBIDEM, p. 130.**

desemnat de la sine ca victimă a neînțelegerii și violenței straturilor populare ale societății legate de conducătorul statului printr-o relație de tip populist. Extrema vizibilitate publică pe care și-au oferit-o intelectualii în 1990 a fost privită ca o amenințare dc către elitele populare instalate cu gelozie în privilegiile cu care fuseseră răsfățate de regimul comunist și care nu se simțeau descalificate social dc precaritatea nivelului lor de instrucție.

Contribuția românească la tipologia populismului constă în aceea că, în 1990-1991, nu avem de-a face cu un conducător harismatic care ia cu asalt pozițiile elitei politice și economice în fruntea unei armate de marginali și dezmoșteniți, ci cu șeful unui aparat politico-birocratic care stârnește masele, îngrijorate de soarta umilelor privilegii pe care le acumulase în epoca totalitarismului, împotriva elitei intelectuale.

Prin urmare, populismul românesc pare să fi fost mai degrabă ispitit de *ohlocrație* decât de demagogie. Așa cum a fost lansat de Polybios și explicat ulterior de Roussseau, termenul *ohlocrație* definește o democrație trunchiată: poporul își impune, uneori cu violență, suveranitatea, dar numai pentru a delega imediat exercițiul și responsabilitatea acesteia unei persoane sau unui grup în temeiul unui efect de imagine, nu al unei alegeri raționale[1].

Ion Iliescu a reușit să evolueze politic ca un conducător de expresie populistă atâta timp cât a lăsat impresia că nu este purtătorul unor opțiuni partizane, ci generalul unui front popular, strategul unei mișcări de mase. în acest mod, el urma o tradiție politică ilustrată cu precădere în România, cea a „populismului guvernamental"[2]. Iar blocarea procesului de autoselecție în rândul clasei politice până în martie 1992 i-a îngăduit să joace nestingherit acest rol în primii doi ani după Revoluție. în clipa în care deznodământul conflictului între generații din sânul clasei conducătoare n-a mai putut fi amânat și sistemul de partide s-a cristalizat în preajma alegerilor de la 27 septembrie 1992,

[1] Georges BURDEAU, *Trăite de Science Politique. VI. Ies regimes politicjiies,* Presses Universitaires de France, Paris, 1985, **pp.** 144-145.

- Guy HERMET, *Les populismes dans le monde. Une histoire sociologique XIXe-XXe siecles,* Fayard, Paris, 2001, **pp.** 259-262.

președintele a fost nevoit să-și asume deschis condiția pe care a avut-o, de fapt, întotdeauna, cea de înalt funcționar de partid.

De aceea, istoria recentă a populismului românesc este scurtă. Ea nu a durat decât cei doi ani în care, angajată într-o luptă ideologică cu elita intelectuală, clasa conducătoare a guvernat țara în regim de front popular. Constituirea sistemului de partide și declinul bipolarismului ideologic au condus, în cursul anului 1992, la o schimbare de regim. Frontul popular, care recursese pe cale naturală la strategii de factură populistă a fost înlocuit de o partidocrație pentru care tactica coalițiilor și tehnica utilizării majorităților parlamentare a devenit principiul fundamental de guvernare.

împreună cu Frontul a apus și înfruntarea ideologică dintre popor și elite, iar intelectualii s-au văzut, încă o dată, excluși ca atare din spațiul politic. Paradoxal, autoritatea publică a elitei intelectuale pare să aibă, în România, aceeași speranță de viața ca și practicile populiste.

între alegerile din 1992 și cele din 1996, dialectica conflictuala putere neo-comunistă/societate civilă a irosit aproape pe de-a-ntregul modestul capital de participare la viața publică pe care cei mai mulți dintre români erau dispuși să-1 investească în contractarea unei noi legături politice. Alegerile din 2000 au confirmat această tendință printr-o prăbușire dramatică a nivelului de participare la vot. Funcția politică „slabă", cea îndeplinită dc spectacolele electorale și parlamentare, a fost preluată de către partide. Funcția politică „tare", cea care întemeiază națiunea, a revenit din nou statului.

Cine sunt românii?

Pentru români, statul nu a fost și nu este un nume dat modului în care se organizează și funcționează puterea în sânul unei comunități politice, ci idealul mesianic, unitar și indivizibil al unei comunități naționale. Cu o scurtă întrerupere între 1948 și 1965, statul a fost, în epoca modernă și contemporană, un bun național, considerat ca atare de imensa majoritate a românilor, indiferent de orientarea politică a celor care l-au întrupat într-un

moment sau altul. Statul român nu pare să fi fost niciodată cu adevărat un obiect de dispută politică, nu pare să fi purtat vreodată stigmatele unor alegeri partizane.

Actorii politici principali ai tranziției par lipsiți aproape cu desăvârșire de ambiția de a realiza în afara statului legătura socială elementară ce poate fi descrisă în termeni de solidaritate. Localitățile României, după o sută cincizeci de ani de modernitate, nu formează încă comunități rurale sau urbane, ci doar așezări rurale sau urbane. Ele sunt simple areale geografice și demografice și nu spații publice întemeiate pe regula solidarității și pe principiul binelui comun. Singurul lucru pe care îl au în comun cei mai mulți dintre locuitorii acestor așezări este etnia. Din această perspectivă, se poate spune că ei alcătuiesc o națiune. Lipsesc însă toate celelalte atribute constitutive ale națiunii moderne. Nu există nici măcar semne evidente că națiunea politică ar fi pe cale de a se naște în România.

Este firesc ca, într-un stat al cănii unic element de coeziune este de natură etnico-lingvistică și care refuză cu încăpățânare să adopte orice fel de alt mecanism politic de producție comunitară, interesul național să fie definit și promovat exclusiv sub înfățișarea interesului etnic. Căci prioritatea politică fundamentală este conservarea și consolidarea singurei legături sociale posibile, legătura dc neam. Apartenența la comunitate, ca bun social primar pe care-1 distribuim unii altora', este înțeleasă de români în cheie strict etnică- Atâta vreme cât statul însuși este definit în Constituția României ca fiind un stat „național"[2], rezultă că, în pofida oricăror garanții juridice, cetățenii români de altă etnie decât cea majoritară sunt, în ultimă instanță, deposedați de stat, devin *statelesspersons*[3].

Simpla existență a procedurilor democratice nu este o condiție suficientă pentru a încuraja astfel de persoane să se simtă parte

[1] Michael WALZER, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equalily,* Basic Books, New York, 1983, pp. 31-32.

[2] V. pentru o analiză amănunțită, Cristian PREDA, „La nation dans la Constitution", *Studia Politica. Romanian Political Science Review,* 1/3, 2001, pp. 733-762.

[3] Michael WALZER, *loc. cil.*

a statului și să participe la viața națională, atâta vreme cât democratizarea nu este însoțită de o întemeiere a statului pe dreptate ***(Hghtfulnessf.*** Statul de drept este obligat să fie un stat drept.

Căderea regimurilor comuniste a lăsat statului de drept succesor o misiune redutabilă: căutarea poporului sau chiar regăsirea națiunii sub forma unui proiect politic care să constituie o alternativă la proiectul „națiunii socialiste fără clase". Misiunea s-a dovedit dificilă, deoarece aproape peste tot în Europa centrală și de sud-est, societățile erau obișnuite să se pună în valoare prin elemente de natură etnică. Cu siguranță că renașterea memoriei colective, a demnității popoarelor, a identității lingvistice și culturale reprezintă în sine un fenomen compatibil cu practicile democratice. Popoarele au dreptul la istoria și la destinul lor. Dar dacă istoria nu este în sine un proiect politic, națiunea democratică fondată pe drepturi și libertăți publice reprezintă prin excelență un asemenea proiect. Fără îndoială că popoarele - comunități de trai, de tradiții, de limbă, de cultură și câteodată și de religie - nu numai că preced națiunile politice moderne organizate de stat, dar le însoțesc și le întăresc prin intermediul rețelei de solidarități dezorganizate ce funcționează la nivelul societății civile. Națiunea democratică, prin faptul că atribuie politicului rolul de substanță fundamentală a legăturii sociale și de inițiator al unei transfigurări juridice a persoanei, se constituie ca proiect universal. Ea este în principiu accesibilă tuturor popoarelor și nu este incompatibilă cu vreo istorie anume.

Dacă popoarele sunt produsul „obiectiv" al unui parcurs istoric, națiunile nu pot fi decât rezultatul „subiectiv" al unui demers constituțional. Dacă așa stau lucrurile, tipul dc patriotism pe care acestea se cuvine sa-1 ceară din partea cetățenilor este uri „patriotism constituțional"[2], după formula dată de Habermas virtuții democratice în care Montesquieu unea deja iubirea de patrie și iubirea față de legi[3].

' Robert A. DAHL, *Democracy and Ils Criiics,* Yale University Press, New Haven, 1989, p. 207.

[2] Jiirgen HABERMAS. *Faktizităl und Geltung. Beiirage zur Diskursiheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsslaats,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, pp. 603-604.

[3] *Espril des lois,* IV, v.

moment sau altul. Statul român nu pare să fi fost niciodată cu adevărat un obiect de dispută politică, nu pare să fi purtat vreodată stigmatele unor alegeri partizane.

Actorii politici principali ai tranziției par lipsiți aproape cu desăvârșire de ambiția de a realiza în afara statului legătura socială elementară ce poate fi descrisă în termeni de solidaritate. Localitățile României, după o sută cincizeci de ani de modernitate, nu formează încă comunități rurale sau urbane, ci doar așezări rurale sau urbane. Ele sunt simple areale geografice și demografice și nu spații publice întemeiate pe regula solidarității și pe principiul binelui comun. Singurul lucru pe care îl au în comun cei mai mulți dintre locuitorii acestor așezări este etnia. Din această perspectivă, se poate spune că ei alcătuiesc o națiune. Lipsesc însă toate celelalte atribute constitutive ale națiunii moderne. Nu există nici măcar semne evidente că națiunea politică ar fi pe cale de a se naște în România.

Este firesc ca, într-un stat al cărui unic element de coeziune este de natură etnico-lingvistică și care refuză cu încăpățânare să adopte orice fel de alt mecanism politic de producție comunitară, interesul național să fie definit și promovat exclusiv sub înfățișarea interesului etnic. Căci prioritatea politică fundamentală este conservarea și consolidarea singurei legături sociale posibile, legătura dc neam. Apartenența la comunitate, ca bun social primar pe care-1 distribuim unii altora[1], este înțeleasă de români în cheie strict etnică. Atâta vreme cât statul însuși este definit în Constituția României ca fiind un stat „național"[2], rezultă că, în pofida oricăror garanții juridice, cetățenii români de altă etnie decât cea majoritară sunt, în ultimă instanță, deposedați de stat, devin *stateless persons*[3]*:*

Simpla existență a procedurilor democratice nu este o condiție suficientă pentru a încuraja astfel de persoane să se simtă parte

[1] Michael WALZER, *Splieres of Justice. A Deferise of Pluralism and Equality,* Basic Books, New York, 1983, pp. 31-32.

[2] V. pentru o analiză amănunțită, Cristian PREDA, „La nation dans la Constitution", *Studia Politica. Romanian Political* ***Science Review,*** 1/3, 2001, pp. 733-762.

[3] Michael WALZER, ***loc. cil.***

a statului și să participe la viața națională, atâta vreme cât democratizarea nu este însoțită de o întemeiere a statului pe dreptate *(rightfulness)*[1]. Statul de drept este obligat să fie un stat drept.

Căderea regimurilor comuniste a lăsat statului de drept succesor o misiune redutabilă: căutarea poporului sau chiar regăsirea națiunii sub forma unui proiect politic care să constituie o alternativă la proiectul „națiunii socialiste fără clase". Misiunea s-a dovedit dificilă, deoarece aproape peste tot în Europa centrală și de sud-est, societățile erau obișnuite să se pună în valoare prin elemente de natură etnică. Cu siguranță că renașterea memoriei colective, a demnității popoarelor, a identității lingvistice și culturale reprezintă în sine un fenomen compatibil cu practicile democratice. Popoarele au dreptul la istoria și la destinul lor. Dar dacă istoria nu este în sine un proiect politic, națiunea democratică fondată pe drepturi și libertăți publice reprezintă prin excelență un asemenea proiect. Fără îndoială că popoarele - comunități de trai, de tradiții, de limbă, de cultură și câteodată și de religie - nu numai că preced națiunile politice moderne organizate de stat, dar le însoțesc și le întăresc prin intermediul rețelei de solidarități dezorganizate ce funcționează la nivelul societății civile. Națiunea democratică, prin faptul că atribuie politicului rolul de substanță fundamentală a legăturii sociale și de inițiator al unei transfigurări juridice a persoanei, se constituie ca proiect universal. Ea este în principiu accesibilă tuturor popoarelor și nu este incompatibilă cu vreo istorie anume.

Dacă popoarele sunt produsul „obiectiv" al unui parcurs istoric, națiunile nu pot fi decât rezultatul „subiectiv" al unui demers constituțional. Dacă așa stau lucrurile, tipul dc patriotism pe care acestea se cuvine să-1 ceară din partea cetățenilor este un „patriotism constituțional"[2], după formula dată de Habermas virtuții democratice în care Montesquieu unea deja iubirea de patrie și iubirea față de legi[3].

" Robert A. DAHL, *Democracy and Ils Critics,* Yale University Press, New Haven, 1989, p. 207.

[2] Jiirgen HABERMAS, *Faktizităl tind Geltung. Beilrage zur Diskwsiheorie des Rechts* ***und des*** *demokratischen Rechlsstaats,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, pp. 603-604.

[3] ***Espril des lois,*** IV, v.

Cu alte cuvinte, îți iubești țara și ești gata să-ți dai viața pentru patrie numai dacă legile acesteia sunt drepte și doar cu condiția să te simți reprezentat în procesul de elaborare a acestor legi. Se spune adesea că într-o societate democratică, într-un stat de drept nimeni nu este mai presus de lege. Ar trebui poate adăugat că, într-o națiune democratică, nimeni nu trebuie să fie nici mai prejos de lege și nici în afara acesteia.

Numai că, în conformitate cu litera Constituției României, „Suveranitatea națională aparține poporului român" (art. 2, alin. 1), iar „Statul are ca fundament unitatea poporului român" (art. 4, alin. I); în schimb, „România este patria comună și indivizibilă a tuturor cetățenilor săi, fără deosebire de rasă, de naționalitate, de origine etnică, de religie, de sex, de opinie, de apartenență politică, de avere sau de origine socială" (art. 4, alin. 2).

Textul pare să opereze cu două noțiuni care nu sunt identice: pe de o parte *poporul român,* caracterizat prin unitate, titular al suveranității naționale și fundayent al statului, iar pe de altă parte, *cetățenii români,* cărora România le aparține ca patrie comună și care se bucură de acest staUit indiferent de originea lor etnică, de confesiune sau de orientare politică.

Faptul că *poporul român* este, în accepțiunea Adunării Constituante, o noțiune organică de factură etnică o dovedește art. 7, care vorbește despre „românii din afara frontierelor țării" și despre „păstrarea, dezvoltarea și exprimarea identității lor etnice, culturale, lingvistice și religioase". Exact aceleași cuvinte sunt folosite în articolul precedent cu privire la „persoanele aparținând minorităților naționale" (termenul *cetățean* fiind, probabil'neîntâmplător, evitat în contextul respectiv), care și ele ar avea dreptul tot la „păstrarea, la dezvoltarea și la exprimarea identității lor etnice, culturale, lingvistice și religioase"[1].

Constituția identifică deci trei categorii de subiecți politici: *poporul român* (unitar, suveran și purtător al unei identități etnice, cultarale, lingvistice și religioase), *cetățenii români* (care beneficiază de drepturi și libertăți și au obligații prevăzute de lege) și

[1] Constituția din 1923 (art. 7, alin. 2) este încă și mai explicită atunci când spune că, prin naturalizare, străinul se „aseamănă" cu românul în ceea ce privește „exercitarea drepturilor politice".

persoane aparținând minorităților naționale (la rândul lor purtătoare ale unei identități specifice). *Cetățenii români* sunt definiți din perspectiva drepturilor și obligațiilor, în vreme ce atât *poporul român,* cât și *persoanele aparținând minorităților naționale* sunt definite pe temeiul identității etnice, culturale, lingvistice și religioase.

Pe scurt, s-ar zice ca, în spiritul Constituției postcomuniste, produsul juridic numit *cetățeni români,* între care nu este admisă nici un fel de discriminare, este fabricat din două tipuri de materii prime, de o parte *poporul român* cu identitate etnică unitară și de cealaltă parte *persoane* cu identitate etnică minoritară. Naționalitatea română poate fi deci interpretată, chiar în termenii sugerați de legea fundamentală, ca fiind de natură etnică și nu civică. Cu alte cuvinte, atâta timp cât avem un popor, nu ne mai trebuie și o societate.

Concepția despre cetățenie ce se desprinde din Constituția României este una de factură comunitară, hrănită din *jus sanguînis* și din legături sociale de natură pre-politică[1]. Articolul 54(1) impune tuturor cetățenilor „fidelitatea față de țară" nu numai ca pe o „îndatorire fundamentală", ci ca pe o datorie „sacră", în vreme ce respectarea Constituției și a legilor este doar „obligatorie" (art. 1, alin. 5). Cu alte cuvinte, atunci când evocă țara ca pe o entitate sacră, Constituția se dovedește nu numai purtătoarea unei concepții pre-politice despre națiune, dar și a uneia ne-juridice. într-adevăr, ce înțeles au oare, în limbajul intens formalizat la care recurge dreptul pozitiv, cuvinte precum *țară* sau *sacrul*

Pe de altă parte, însăși noțiunea de *interes național,* tot atât de ireductibilă juridic ca și cea de țară, devine recurentă în discursul politic românesc numai în acele situații în care națiunea etnică este sau pare să fie amenințată. Frecvența sintagmei, de rară utilizare în perioada interbelică, este deosebit de mare în textele scrise sau rostite de mareșalul Antonescu. Interesul național este, de asemenea, excesiv invocat după 1989, fie înjurul

[1] UlrichK. PREUSS, „Patterns of Constituțional Evolution and Change in Eastern Europe", in Joachim Jens HESSE, Nevii JOHNSON, editors, *Constituțional Policy and Change in Europe,* Oxford University Press, Oxford and New York, 1995, pp. 116-118.

chestiunilor privind minoritatea maghiară, fie în contextul crizelor internaţionale (Kosovo, Irak), fie în cel al integrării europene.

Cum nu-i leagă nimic altceva decât limba şi sângele, românii se arată deosebit de sensibili la tot ceea ce înseamnă diferenţă ori are aerul să pună în discuţie soliditatea acestor materii organice din carc-şi construiesc naţiunea. Oricât ar părea de paradoxal, românii sunt, în mod tipic, incapabili de cel mai simplu gest de solidaritate umană, grăbindu-se în schimb să-şi demonstreze, în toate ocaziile, solidaritatea naţională.

Paradoxul este numai aparent, căci solidaritatea naţională şi conştiinţa apartenenţei de neam sunt valori „de gata", pre-contruite, care nu implică nici alegere şi nici efort personal. Solidaritatea umană este o valoare a cărei experienţă trebuie construită de fiecare în parte. Solidaritatea umană este costisitoare şi făcută „pe măsură", ea îţi cere să investeşti timp în folosul celor din jur, îţi cere să optezi între propriul tău interes şi un interes de factură mai generală. Ea presupune reflecţie, responsabilitate, acţiune, gratuitate, devotament şi chiar, în anumite situaţii, sacrificiu. Solidaritatea naţională nu solicită decât energie vocală şi refuzul pătimaş de a te pune în locul celuilalt.

Interesul naţional, interesele unei naţiuni politice moderne, se organizează înjurul principalelor noduri de solidaritate umană. *Interesul naţional este,* fundamental şi simultan, o problemă etică şi o chestiune de politică internă. Aşa a fost definit, dintru început, de primii săi teoreticieni, fondatorii Republicii americane. Interesul naţional are ca obiectiv însăşi producerea naţiunii, transformarea unei populaţii într-o comunitate animată de valorile fundamentale exprimate juridic de drepturile omului şi de libertăţile publice.

In România, *interesul naţional* este de obicei un atribut ai politicii externe, un caz particular al său fiind tratamentul „extern" aplicat minorităţilor etnice, confesionale sau de altă natură din interiorul statului român. S-ar cuveni însă ca *interesul naţional* să fie ordonatorul felului în care românii sunt pregătiţi să trăiască împreună în calitate de cetăţeni. într-o tranziţie care deocamdată nu produce dezvoltare, ci doar diferenţe, clivaje şi fracturi, *interesul naţional* ar trebui declinat potrivit unei gramatici a solidarităţii civice.

Partidocraţia: de la Partid la partide

Regimul politic românesc postcomunist, ca de altfel imensa majoritate a democraţiilor reprezentative, nu consideră dreptul de vot ca aparţinând sferei drepturilor subiective, ci ca pe un drept creat pe cale exclusiv pozitivă. Astfel, cetăţenii nu pot beneficia de drepml de a alege decât în măsura în care acesta le este acordat prin lege. Drepturile şi libertăţile fundamentale recunoscute de Constituţie nu sunt suficiente pentru ca, doar în temeiul lor, cetăţenii români să-şi poată extercita drepturile politice, dreptul de vot în primul rând. Pe acesta din urmă, mai ales, ei nu-l pot deţine decât în baza unor dispoziţii constituţionale sau legale speciale.

Cetăţeanul român nu devine elector în virtutea acestor drepturi şi libertăţi, ci numai în limitele legii şi în condiţiile prevăzute de aceasta. Aşadar, legea exclude de la vot, de drept sau de fapt, cetăţenii care nu au împlinit 18 ani până în ziua alegerilor inclusiv (Constituţia României, art. 36, alin. 1), cetăţenii debili sau alienaţi mintal, cei puşi sub interdicţie ori condamnaţi la pierderea drepturilor electorale (Constituţia României, art. 36, alin. 2), cetăţenii care aplică ştampila pe mai multe patrulatere sau nu o aplică deloc pe buletinele de vot (Legea 68/1992, art. 61, alin. 3), precum şi cetăţenii care votează formaţiuni politice ce nu întrunesc, pe întreaga ţară, cel puţin 5% din voturile valabil exprimate (Legea 68/1992 modificată, art. 66, alin. 1).

Atunci când se prezintă la urne, cetăţenii nu se află în exerciţiul unui drept subiectiv, ce le aparţine în chip firesc, ci acţionează, din însărcinarea şi în forma prevăzută de legiuitor, în numele şi în favoarea naţiunii ca titulară a unei suveranităţi

indivizibile. A alege nu mai pare deci a fi un drept, ci, mai degrabă, o funcție izvorâtă din dreptul pozitiv, sau o „funcțiune socială", potrivit concepției juridice românești inspirată de viziunea pozitivistă și normativă a lui Carre de Malberg[1].

Despre ignoranța invincibilă în democrație

Printr-o definiție ce amintește de rigoarea și de subtilitatea dialecticii scolastice, Giovanni Sartori afirmă că democrația nu înseamnă că poporul are întotdeauna dreptate, ci că poporul are dreptul dc a greși[2]. Ceea ce echivalează cu a spune că, într-un regim democratic, poporul poate face o alegere greșită, cu condiția să o facă într-un mod liber *(Jree)* și corect procedural *(fair).* Numai că, după cum s-a observat deja, *the people cannot decide until somebody decides who the people are*[3].

într-adevăr, din punct de vedere juridic, și mai ales din perspectiva dreptului electoral, popoarele nu există în mod natural. Legislatorii sunt cei care stabilesc întotdeauna cine face parte din popor, precum și condițiile de manifestare legală a voinței sale; ci acționează astfel în scopul de a-și legitima propria lor putere. De aceea, construcția politico-juridică a poporului reprezintă nu doar o operațiune ce precede exercițiul democratic, ci însăși finalitatea acestui exercițiu.

Poporul nu ajunge să se cunoască pe sine, în identitatea politică cu el însuși ce se numește voință generală, decât prin intermediul procesului de reprezentare. Paradoxul hobbesian al reprezentării rezidă în dispariția imediată a corpului politic în chiar momentul unificării sale într-un corp reprezentativ. în

[1] „Cetățenii exercitând suveranitatea prin dreptul de vot, lucrează nu în numele lor propriu, ca proprietari ai unei părticele de suveranitate, ci în numele națiunii pc care ei o reprezintă în acel moment", D. XENOPOL, „Dreptul de vot și reprezentarea minorităților", in *Noua Constituție a României. 23 de prelegeri publice organizate de Institutul Social Român,* București, s.a., p. 138.

[2] Giovanni SARTORI, „Hpw Far Can the Free Government Travel?", *Journal of Democracy,* 6, no. 3, 1995, p. 109

[3] Sir Ivor Jennings citat de Olivier BEAUD, *La puissance de l 'Elal,* P.U.F., Paris, 1994, p. 293 nota 88.

formularea teologică a lui Cari Schmitt, reprezentarea creează premisele necesare pentru ca poporul să fie în același timp absent și prezent".

O societate politică, în măsura în care este o alcătuire umană pluralistă și conflictuală, trebuie să moară pentru a da viață unui corp reprezentativ, care are datoria și dreptul de a resuscita deîndată poporul cu ajutorul unei definiții pozitive și indivizibile, formulată în limbaj juridic. își păstrează oare poporul conștiința propriei existențe în acest proces de desființare/reînviere? Reprezentanții care, printr-un procedeu de tip normativ au datoria de a regăsi identitatea poporului pe care-l întrupează, se pot oare înșela și, mai ales, au ei acest drept?

Oamenii, în calitatea lor de ființe raționale, se pot înșela în mod licit asupra faptelor particulare, dar nu pot invoca niciodată drept scuză necunoașterea dreptului, credea Sfântul Toma: când pleci la vânătoare, exemplifica el, se poate întâmpla să iei un animal drept un altul, dar ești ținut în chip imperativ să cunoști regulile vânătorii[2].

Singura ignoranță acceptabilă și pardonabilă, numită deja *ignoranță invincibilă* de către Petrus Lombardus[3], este cea care subzistă chiar și după ce subiectul a făcut cu onestitate tot ceea ce stătea în puterea sa pentru a-și lumina conștiința. Cunoașterea dreptului, luarea la cunoștință a normelor și procedurilor democratice sau, cum se spune în mod curent, învățarea regulilor jocului pot oare scuza ignorarea faptelor, practicile defectuase ale democrației și incapacitatea de a stăpâni desfășurarea procesului politic?

în momentul chemării la urne, când se produce simultan decesul și renașterea sa politică, poporul are dreptul de a se înșela asupra persoanelor pe care le votează și asupra opțiunilor pe care le face. Au oare însă reprezentanții astfel desemnați ai cetățenilor dreptul de a se înșela asupra identității politice a propriului lor popor? Desigur că nu. Erorile de apreciere ale poporului aparțin

[1] Cari SCHMITT, *Verfassungslehre,* Achte Auflage, Berlin, Duncker & Humblot, 1993, p. 209

[2] Toma de AQUINO, *Summa Theologiae,* Ia Ilae, q. 19, a. 6.

[3] *Sentenliae,* II, dist. 22. Cap. 5. in J.P. MIGNE, *Palrologiae cursus complelus, Series latina,* t. 192, Paris, 1854, col. 693.

categoriei *ignoranței invit ribile:* în cadrul normativ ce-i este impus, poporul poate lua un animal politic drept ceea ce nu este. Și atâta timp cât respectă regulile „vânătorii" electorale, poporul suveran nu trebuie să-și justifice confuziile și greșelile. Acest privilegiu este însă refuzat corpului reprezentativ, a cărui ignoranță se cuvine să fie întotdeauna vincibilă. Pentru că nu este de ajuns ca reprezentanții să-și imagineze poporul și să-l includă în dezbaterile lor: poporul trebuie să se reflecte și să fie conceput prin intermediul lor[1]. Reprezentarea națională nu dă poporului doar un chip vizibil, ci îi face posibilă existența cu titlu de comunitate umană structurată politic.

Aceasta pare să fie miza teologico-politică a democrației reprezentative. Este ea oare esențială pentru buna funcționare a democrațiilor recent constituite din Europa centrală și orientală? Cunoașterea procedeelor democratice și a mecanismelor reprezentări i implică o analiză a corpului politic în termeni juridici. Statul post-comunist poate fi cumva considerat un stat ce se pretează ia o asemenea analiză, adică un stat dc drept? Popoarele din Europa dc mijloc și de est, ca subiecte politice recent câștigate pentru democrație, sunt oare caracterizate de o *ignoranță invincibila!*

Democrația partidelor

Dizolvarea totalitarismului în tranziție a fost constrânsă să adopte o procedură pozitivă de legitimare democratică, cu scopul de a face ca injustiția generată de privatizarea sistematică (chiar dacă adesea amânată) a bunurilor publice să fie acceptată de societate, procesul de privatizare fiind considerat ca indispensabil reîntoarcerii la capitalism, obiectivul economic și social declarat al postcomunismului. Cum partidul unic nu a fost eliminat de la putere în mod democratic, prin voința liber exprimată a cetățenilor, pluralismul politic și alegerile libere au devenit nu numai elementele politice constitutive ale noului regim, ci și instrumentele juridice ale legitimării dispariției comunismului. Postcomunismul a creat un drept și legi electorale înainte de a fi

[1] Maree! GAUCHET, *La religion dans la democrație. Parcours de la laicile,* Paris, Gallimard, 1998, p. 114

validat printr-o consultare populară, iar societatea a fost chemată să consfințească printr-un ritual electoral un fapt deja împlinit, fără a avea posibilitatea de a-i judeca oportunitatea sau utilitatea.

Hermeneutica modernă a suveranității naționale impune ca numai autorul dreptului pozitiv, adică corpul legiuitor să poată determina regulile potrivit cărora poporul își manifestă voința prin desemnarea reprezentanților săi. însăși existența poporului, în calitate de entitate activă politic și chemată să-și manifeste voința generală este determinată prin norma de drept. Din punct de vedere juridic, în special din cel al dreptului electoral, popoarele nu există în mod natural. Legiuitorul este cel care stabilește atât compoziția poporului, cât și condițiile în care acesta este îndreptățit să se manifeste politic.

în acest fel, dreptul pozitiv ajunge să concilieze exigența democratică elementară a descifrării cât mai juste a voinței generale cu realitatea de ordin juridic a majorității electorale. Ficțiunea majoritară, potrivit căreia fiecare cetățean votează în numele întregului, inclusiv al celor neinteresați sau împiedicați să ia parte la alegeri ori privați de acest drept prin nesocotirea legala a opțiunii lor, apare ca o construcție politică a poporului menită să facă posibilă și acceptabilă interpretarea votului în termeni juridici de mandat'[1].

Pe această cale, voința generală - citită în cheia majorității electorale - devine voință politică. Constituția recurge ia această sintagmă atunci când încredințează partidelor rolul de a contribui „la definirea și la exprimarea voinței politice a cetățenilor" (art. 8, alin. 2)[2]. Astfel, în cazul românesc al reprezentării proporționale, lectura mediatizată de partide a voinței generale pare să ducă la limitarea încă și mai drastică a caracterului „democratic" al scrutinului, pentru că nu numai *condițiile* exercitării votului sunt legiferate, ca în mecanica majoritară, dar este stabilit chiar și *criteriul* alegerilor.

[1] Cf. Olivier BEAUD, *op. cit.,* p. 298.

[2] Constituția României nu spune ce *sunt* partidele politice, ci doar *ce fac* acestea; pe de altă parte, legea fundamentală, deși se arată precaută la nivelul limbajului (prin folosirea lui „contribuie"), este mai puțin echivocă pe fond din moment ce nu consideră necesar să evoce nici o altă posibilă contribuție la definirea și exprimarea voinței politice.

Scrutinul de listă aplicat în România mai întâi între 1919 şi 1937, apoi după 1990, conferă aparatelor de partid o covârşitoare influenţă asupra procesului electoral. Lista presupune un sistem partizan de selecţie a candidaţilor ce premiază ataşamentul faţă de partid în defavoarea fidelităţii faţă de electorat şi penalizează independenţa de gândire care constituie, de cele mai multe ori, materialul din care se croiesc caracterele. Ea încurajează, pe de altă parte, dezvoltarea unor partide de tip leninist, cu state majore autoritare şi efective disciplinate de militanţi, partide în care decizia este luată la vârf şi difuzată ulterior, pe cale ierarhică, în eşaloanele inferioare. Numai partidele care adoptă o asemenea disciplină „centralist democratică" au şansa de a supravieţui mai multor cicluri electorale. FDSN, transformat în PDSR şi apoi în PSD, a urmat o astfel de cale şi şi-a asigurat o poziţie dominantă în spaţiul partizan posteomunist. Dimpotrivă, PNŢCD, care s-a dovedit incapabil să-şi controleze şi să-şi coordoneze propriul personal politic, s-a văzut în anul 2000 strivit de rigorile reprezentării proporţionale.

Modul de scurtin proporţional transformă, în plan concret, democraţia reprezentativă într-o *democraţie a partidelor^*. Acest tip de democraţie este sinonim, în anumite societăţi cum este cea italiană sau belgiană, cu *partidocraţia,* adică cu o formă de guvernare în care partidele deţin monopolul absolut al personalului, resurselor şi politicilor guvernamentale[2]. *Partidocraţia* se deosebeşte de tradiţionalul*party government,* în sensul în care partidele nu exploatează doar temporar şi ciclic un anumit regim politic, ci se confundă cu însuşi regimul, se dizolvă în toate structurile şi entităţile publice[3].

Acest model partidocratic, inseparabil de reprezentarea proporţională, care este atât condiţia obligatorie şi necesară a existenţei sale, cât şi sursa din care-şi trage legitimitatea populară, poate ti oare aplicat politicii româneşti?

Legea electorală românească din 27 martie 1926, de inspiraţie mussoliniană, instiruţionaliza deja triumful absolut al partidelor în calitate de factori obligatorii de mediatizare a reprezentării, în mod efectiv, partidele şi numai ele dobândeau monopolul suveranităţii naţionale care se putea exprima doar prin intermediul lor, cu excluderea explicită a oricărei reprezentări independente. Alegătorul era tratat ca un soi de „funcţionar naţional" convocat la urne în condiţiile şi cu scopul stabilit de partide, singurele interprete autorizate de lege ale voinţei generale. în plus, prima electorală prin care partidului ce întrunea 40% din sufragiii i se repartizau 70% din mandatele Adunării Deputaţilor, a dus la o incontestabilă „fuziune a puterilor" între executiv şi un legislativ al cărui comportament era integral controlat de partidul de guvernământ, fuziune care constituie una din trăsăturile tipice ale partidocraţiei[1].

Aceasta nu a existat însă în stare pură în România interbelică, deoarece Constituţia din 1923 a consfinţit „regimul dualist" (în sensul lui Gugliehno Ferrero[2]) instaurat la 1866, adică un regim politic în cadrul căruia puterea era împărţită între rege şi Parlament (art. 34, alin. 1, art. 92 şi art. 93, alin. I). Tipul de alternanţă permis de un astfel de regim a făcut ca niciodată guvernele să nu fie produsul alegerilor, ci, dimpotrivă, ca alegerile să fie întotdeauna rezultatul voinţei executive. într-un asemenea sistem, consultările electorale nu-şi propuneau să producă prin reprezentare corpul politic al naţiunii, ci doar să legitimeze - într-un mod aproape plebiscitar - alegerea deja consumată a factorului constituţional. în plus, toate guvernele dispuneau de o „zestre"[3] electorală, ce pare să nu fi fost complet

V. Bernard MANIN, *Principes du gouvernemenl reprezentatif,* Flammarion, Paris, 1995, pp. 270-272.

[2] Mauro CĂLISE, „The Italian Particracy: Beyond President and Parliament", *Politicul Science Quarierly,* 109/3, 1994, pp. 442-444.

[3] Gia'nfranco PASQU1NO, *II sistema politico italiano. Aulorilă. istiluzioni, socieiâ,* Bononia University Press, Bologna, 2002, pp. 15-21.

[1] Mauro CĂLISE, op. cit., p. 446.

[2] Guglielmo FERRERO, *Pouvoir. Les Genies invisibles de la Cile,* Librairie Generale Francaise, Paris, 1988, pp. 111-114.

[3] Concept politic formulat şi testat empiric de Marcel IVAN, *Evoluţia partidelor noastre politice 1919-1932,* Drotleff, Sibiu, s.a., p. 28 şi dezvoltat ulterior de Matei DOG AN, *A naliza statistică a „ democraţiei parlamentare " din România,* Editura PSDR, Bucureşti, 1946, pp. 25-45; în România interbelică, guvernele care organizau alegerile se puteau bizui, dincolo de fraude şi presiuni, pe reflexul unei părţi a electoratului de a vota automat cu partidul de guvernământ, oricare ar fi fost acesta; „zestrea" de care beneficia guvernul sporea de la vest spre est; în Banat se putea conta pe mai puţin de 20% din voturi, în timp ce Basarabia aducea puterii peste 80 de procente; dota electorală a guvernului varia de la provincie la provincie, în funcţie de importanţa pe care alegătorii o acordau procesului electoral, de disponibilitatea lor pentru informaţia politică şi de voinţa lor de a discerne şi de a opta în mod autonom.

risipită de deceniile de totalitarism, verificându-se din nou la alegerile din 1992'. Practica constituțională care a funcționat fără greș până în 1937 avea următorul curs: regele, în funcție de calcule nu întotdeauna transparente, însărcina un anumit partid cu formarea guvernului, acesta organiza consultarea electorală, câștiga inevitabil alegerile, își atribuia prima prevăzută de lege, controla fără rival corpurile legiuitoare și guverna până în clipa în care monarhul inaugura un nou ciclu, numind un guvern condus de o personalitate recrutată din rândurile unui alt partid[2].

Regimul totalitar s-a acomodat fără dificultăți structurale cu ce! puțin trei din componentele vechiului regim politic dualist cu tendințe partidocratice: dominația indiscutabilă a unui partid (de data aceasta riscul alternanței fiind însă complet eliminat), fuziunea dintre puterea legislativă și cea executivă, precum și preeminența șefului statului asupra Parlamentului și guvernului, care nu se manifestă politic decât sub forma unor prelungiri ale voinței acestuia.

Pactul constituțional

Cum în orice schimbare de regim există o prezență reziduală și complex stratificată a trecutului, care acționează pe durata lungă atât la nivelul mentalităților, cât și la cel al compor-

' Alegerile din 1992, de pildă, nu au schimbat tradiționalele raporturi conjugale dintre putere și societate. Considerând că guvernarea care s-a prezentat la scrutin a fost o coaliție, pe jumătate involuntară, între FDSN, FSN și PNL, rezultă următorul grafic al încrederii în executiv: 26% Transilvania, 26,5% Crișana-Maramureș, 32,5% Banat, 37,5% București, 46% Dobrogea, 49,5% Oltenia, 56% Muntenia și 58,5% Moldova, v. Dumitru SANDU, *Sociologia tranziției. Valori și tipuri sociale în România,* Staff, București, 1996, p. 170.

[2] Această practică, ce a debutat sub Guvernul Averescu în mai 1920, se inspira din vechea tehnică a „rotativei guvernamentale" utilizată în sistemul cenzitar și era menită să evite surprize de tipul celor oferite de primele alegeri organizate pe baza votului universal la 2-6 noiembrie 1919, scrutin pe care liberalii l-au pierdut, deși primul ministru Arthur Văitoianu avusese sarcina de a pregăti venirea lor la guvernare. în nici paisprezece ani, ea a funcționat de opt ori, cu prilejui alegerilor din mai 1920, martie 1922, mai 1926, iulie 1927, decembrie 1928, iunie 1931, iulie 1932 și decembrie 1933.

tamentelor[1], dubla comutare politică din 1945-1948 și decembrie 1989 nu a stins memoria practicilor constituționale potrivit cărora partidele ar avea o capacitate naturală de reprezentare și nu una de ordin funcțional.

Momentul cel mai important al resuscitării acestei memorii a fost „pactul constituțional" din 18 ianuarie 1990, în urma căruia a fost emis Decretul-lege 81 din 9 februarie privitor la înființarea Consiliului Provizoriu de Uniune Națională. Ca orice pact constituțional și acesta a avut două componente principale: afirmarea unui principiu de legitimitate și realizarea unui compromis.

Mai întâi, într-o epocă de criză a autorității constituite, când orice formulă de reconstrucție a regimului politic putea fi inventată, părțile au convenit ca reprezentarea voinței generale să fie asigurată, în acea clipă cu titlu provizoriu, exclusiv de către partide, indiferent de numărul și de consistența socială a acestora. O dată cu acest principiu, consacrat cu o oarecare prudență dc Constituția din 1991, a fost inventat și algoritmul proporțional: FSN își rezerva jumătate din puterea de reprezentare, toate celelalte partide fiind nevoite să își împartă restul de locuri.

In al doilea rând, compromisul pe care FSN l-a smuls atunci „partidelor istorice" a avut, pentru fiecare din părți, un alt rost. FSN își propusese să obțină asentimentul pentru organizarea cât mai grabnică a unor alegeri care să-i legitimeze strategia de succesor unic al PCR, în timp ce PNȚCD, PNL și PSDR își făceau iluzia că alegerile vor reînvia în avantajul lor, după cinci decenii, principiul alternanței. Prin pactul din ianuarie 1990, clasa conducătoare comunistă, lipsită formal de privilegii și prerogative prin dizolvarea PCR, a primit garanții de securitate și intangibilitate în schimbul unei consultări electorale care urma, conform unei tradiții inaugurate în 1920, să aducă victoria partidului organizator.

Așadar, spre deosebire de ceea ce s-a întâmplat în celelalte țări din Europa centrală și de est, în România „masa rotundă" nu

[1] **Giuseppe Di PALMA, *To Craft Democracies. An Essay on Democratic Transilions,* University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1990, pp. 32-40.**

a premers demisia partidului unic, nu s-a constituit într-o procedură constituțională dc autolichidare a totalitarismului, ci a fost organizată după ce acesta a dispărut. în acest mod, legatarii comunismului românesc au fost în măsură nu numai să-și negocieze impunitatea individuală și supraviețuirea politică, dar să își asigure chiar și titularizarea pe posUirile de comandă ale statului.

Perspicacitatea dovedită atunci de FSN s-a întemeiat pe înțelegerea faptului că electoratul român nu scăpase încă din captivitatea unei logici dualiste a organizării puterii, concepând orice majoritate ca pe o majoritate regală sau, după caz, prezidențială, ca pe o majoritate nu numai obligată să-l susțină pe șeful statului, dar și adusă la putere de acesta. Partidele se organizează în jurul sau împotriva palatului, guvernul fiind, dintotdeauna, receptat ca un guvern inspirat de palat și validat de Parlament, nu ca un guvern emanat de Parlament și confirmat de palat.

Tactica aulică nu a dezmințit, după alegerile de la 20 mai 1990, decât o singură dată această practică constituțională. în octombrie 1991, noiembrie 1992, decembrie 1996 și decembrie 1999 palatul a numit prim-miniștrii din afara legislativului, deci tară legitimitate electorală, acceptați de FSN, PDSR și respectiv CDR deși nu erau membri ai statelor majore de partid. Mai mult chiar, criza FSN din septembrie 1991 - ianuarie 1992, soluționată în favoarea FDSN-PDSR la scrutinul din toamna lui 1992, a demonstrat înclinația electoratului de a urma mai degrabă alegerea politică făcută de șeful statului, decât orientarea propusă de guvern. Se regăsește aici încă unul din elementele specifice ale partidocrației, temperat însă de dualismul ce părea înscris în modul de funcționare al oricărui regim politic românesc: capul guvernului nu este legitimat de votul popular, fiind ales după o procedură care reflectă mai puțin echilibrul intern al partidului majoritar, cât voința șefului statului, chiar dacă aceasta nu coincide cu opțiunea partidului[1].

Nici chiar alegerile din noiembrie 1996 nu au impus alternanța în adevăratul sens al cuvântului. Partidul președintelui a obținut atunci cel mai mare număr de voturi, însă negocierea ulterioară a coaliției guvernamentale a făcut ca el sa nu se

[1] Cf. Mauro CĂLISE, *op. cil.,* p. 445.

constituie într-o majoritate parlamentară. Partidele câștigătoare nu au făcut decât să-și schimbe locul, iar guvernarea în coaliție a devenit astfel inevitabilă. CDR a trecut de pe poziția a doua, cu o medie de 24% din totalul mandatelor, pe primul loc, cu o medie de 36%, în vreme ce PDSR a cedat prima poziție, pe care o ocupase în 1992 cu o medie de 34%, mulțumindu-se cu al doilea loc și cu o medie de circa 27%.

Dacă un ciclu electoral care a debutat în 1920 s-a închis în 1996, un partid reușind, pentru prima dată în istoria constituțională a României, să câștige alegeri pe care nu le-a organizat, nu s-a petrecut, în revanșă, și o schimbare de sistem politic, sau măcar de sistem de referință la valori, ci doar o permutare între partidele de la comanda coaliților de guvernământ. La 3 noiembrie 1996 a avut loc o primenire de personal politic, poate și o modificare de sens a politicilor, nu însă o transformare structurală a regimului politic perceptibilă la nivelul eticii și practicilor de guvernare. Dimpotrivă, partidocrația a ieșit întărită din aceste alegeri.

Abia în noiembrie 2000, când președintele în exercițiu nu a mai solicitat un nou mandat, eliberându-i astfel pe cetățeni de obligația de a mai vota o majoritate prezidențială, s-a epuizat probabil reculul istoric al logicii dualiste. Din acest punct de vedere, alegerile din 2000 au fost structural atipice: mai întâi, pentru că șeful statului, deși și-a indicat preferința electorală, părăsise deja puterea; apoi, pentru că, prin voința aceluiași președinte, partidul ce avea nominal răspunderea guvernării, PNȚCD, nu conducea în realitate guvernul încredințat unui independent, Mugur Isărescu, care a refuzat explicit să se prezinte în alegeri ca șef al majorității în funcție.

Clientelism și răspundere politică

Partidocrația era probabil destinația politică inevitabilă a postcomunismului, în măsura în care are meritul de a valorifica în context democratic o trăsătură moștenită de la partidul unic. Procesul de democratizare din Europa centrală și de est nu face decât să adauge principiile competiției partizane și contestării

unui sistem care era deja întemeiat pe o largă participare politică mediată partizan.

Partidocrația posteomunistă structurează și formalizează, prin urmare, o voință de participare la distribuirea resurselor manifestată anarhic și nemărturisit încă din comunism. într-adevăr, existența partidocrației cere în mod expres ca orientarea partidelor care vor participa la guvernare să nu aibă drept scop punerea în practică a anumitor politici *(policy-basedperspective)* prin repartizarea ministerelor în funcție de interesele specifice ale fiecărui partid, ci să se îndrepte spre acapararea unor funcții *(office-seeking perspective),* fiecare partid dorind să profite la maximum de pe urma algoritmului de repartizare a ministerelor și a altor funcții publice'.

Fiindcă aplicarea politicilor este permanent pândită de pericolul eșecului, pe când acumularea de posturi se dovedește a fi o sursă inepuizabilă de influență și de complicități. De aceea, partidocrația este mai ineficientă și mai irațională decât politica subsidiară, întemeiată pe puterea de decizie a corpurilor intermediare, și, cu acest titlu, se poate dovedi un obstacol de temut în calea modernizării, înțeleasă atât ca proces politic, cât și ca program economic[2].

Modelul *office-seeking* al comportamentului partizan este inspirat de un raționament de factură economică: partidele încearcă să dețină cât mai multe posturi, cât mai mult timp posibil și cu cel mai redus cost al investițiilor umane, fiind subînțeles că nu întotdeauna dorința de a deține un post este preludiul punerii în practică a unei politici[3]. Posturile nu sunt cerute pentru ca anumite obiective strategice de interes național să poată fi atinse de cele mai competente cadre pe care un partid le poate atrage de partea sa, ci pentru a consolida poziția politică a partidului cu ajutorul celor mai fideli militanți de care acesta dispune.

[1] Ian BUDGE, Hans KEMAN, *Parlies and Democracy. Coalition Formation and Governmenl Functioning in Twenly Stales,* Oxford University Press, Oxford, 1990, p. 53.

[2] V. Attila ÂGH, *The Polilics of Central Europe,* Sage, London and Thousand Oaks, 1998, p. 214.

[3] lan BUDGE, Hans KEMAN, *op. cil.,* pp. 13-19.

Partidocrația nu se reduce la controlul pe care un partid sau o coaliție îl exercită asupra executivului și a legislativului sau la faptul că alegerea șefului guvernului este, spre deosebire de prezidențialism și de parlamentarismul clasic, așa cum probează cazul românesc (de la Theodor Stolojan la Mugur Isărescu, prin Nicolae Văcăroiu și Victor Ciorbea) un proces extraelectoral[1]. Ea reprezintă, de asemenea, o colonizare a societății economice (regii, agenții și oficii publice, fonduri de proprietate, bănci, industrii de stat) de către acel partid sau coaliție, adică un transfer sistematic și continuu al deciziilor politice în sfere nepolitice. Căci numai într-un regim politic dominat autoritar de partide[2] distribuirea partizană a resurselor publice poate fi legitimată social. Clientelismul partizan este un mod de a răspunde unei nevoi sociale, aceea de a aduce statul mai aproape de cetățeni, de a-l transforma dintr-un obiect simbolic într-o practică socială care angajează un număr cât mai mare de persoane și de colectivități, într-adevăr, clientelismul generat de partidocrație presupune, pe lângă o împărțire a resurselor pe criterii preferențiale în sânul unei oligarhii partizane și un efect secundar de redistribuție economică în favoarea unor grupuri sociale relativ largi, cum au fost, în epoca guvernării PDSR din 1992-1996 - guvernare minoritară și, ca atare, oportunistă și înclinată să evite soluționarea definitivă a unor probleme strategice[3] - cele legate de industriile de stat subvenționate. Din 1990 și până în 1996, exploatarea resurselor publice și spolierea bugetului de stat erau operațiuni politice, atent coordonate partizan de o instanță centrală și guvernate dc o anumită etică a fară-de-legii bazată pe diferența dintre prieteni

[1] Mauro CĂLISE, *Dopo la parlilocrazia. L'Jtalia tra model li e realtâ,* Einaudi, Torino, 1994,p.42.

[2] V. Klaus Von BEYME, *Die politische Klasse im Parteienslaat,* Suhrkarnp, Frankfurt am Main, 1995, pp. 39-98.

[3] Kaare STROM, *Minorily Governmenl and Majority Rule,* Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1990, pp. 8 sq.; Hans DAALDER, „Cabinet and Party Systems in Ten Smaller European Democracies", *Acta Politica,* 6,1971, p. 288, observa însă că - și acesta pare să fie cazul guvernării dintre 1992 și 1996 - guvernele minoritare sunt uneori guverne majoritare „deghizate".

și dușmani. Aceste operații se desfășurau în relativă ordine și cu suficientă metodă, după cote și în proporții prestabilite.

între 1996 și 2000, asemenea acte au devenit strict impolitice[1], desfășurându-se sub semnul anarhiei, al individualismului, al indisciplinei de partid și al lipsei oricărei etici a reciprocității. O corupție oarecum tradițională, caracterizată de respectul unor norme sociale străvechi a fost astfel înlocuită de un fel de „stare de natură" în care totul părea permis și nimeni nu era obligat să adopte comportamente socialmente acceptabile. După 1996, piața paralelă a bunurilor, serviciilor și capitalurilor nu a fost jugulată, în numele raționalității economice și al legalității, ci doar dezorganizată, sărăcită și permanent supusă controalelor, destituirilor, abuzurilor, raptului, arbitrariului, taxelor și inconsecvențelor unei administrații care nu mai avea nici un centru unic de comandă și nici o clientelă stabilă și ierarhizată.

Guvernarea PSD instalată la sfârșitul anului 2000 s-a angajat într-un tip de clientelism oarecum mai rațional și mai tradițional, în sensul în care modul clientelar de guvernare se manifestă ca contradițic între un set de premise - general acceptate și întemeiate în drept - privitoare la libera circulație a resurselor publice și un sistem semi-instituționalizat de măsuri vizând limitarea acestei libere circulații a bunurilor sociale[2]. Ca atare, accesul la piețe și la resurse, în principiu deschis, este în fapt, monopolizat de rețelele clientelare ale partidului de guvernământ.

împotriva prevederilor Constituției și a principiilor economiei de piață, care interzic deopotrivă executivului să intervină în plan economic altfel decât prin politici fiscale și legislative, menținerea unui sector public de proporții impunătoare, administrat direct sau indirect de guvern, a creat impresia că economicul ar fi însuși combustibilul politicului. Acesta din urmă apare deci ca indisolubil asociat factorului economic și aproape independent de

[1] Folosesc termenul în sensul dat de Julien FREUND, *Politique. et impolilique,* Sirey, Paris, 1987, p. 1: impolitic este ceea ce, în acțiunea politică, contravine inteligenței și pertinenței ori ceea ce se dovedește contrar vocației fundamentale a politicii.

[2] S.N. EISENSTADT, L. RONIGER, *Patrons, Clienls and Frlends. Interpersonal Relations and the Slruclure âf Trust in Socìely,* Cambridge University Press, Cambridge, 1084, pp. 167-168.

ordinea juridică, deși, într-o democrație liberală dialogul dintre economie și politică nu poate avea loc decât prin intermediul dreptului. în România, guvernul se simte dator să răspundă solicitărilor societății, fără a fi responsabil în fața legii, adică este ținut să satisfacă cererile concrete ale acelor sectoare sociale care l-au susținut la urne[1]. Pe scurt, natura obligațiilor asumate de guvern ține de o mediere non-juridică între societate și sectoarele sociale și economice controlate sau reglementate de stat.

'» • '.' [1]. ,

Partidele domnesc, dar nu guvernează

Scrutinul de listă este folosit tocmai pentru a evita imputabilitatea pe care scrutinul majoritar o implică. Bizuindu-se pe o legitimitate electorală de natură proporțională, partidocrația dejuridizează statul, care devine o practică a partidelor și a clientelei lor sociale. Statul nu funcționează, într-un regim politic de acest tip, ca o totalitate a instituțiilor și normelor sale de drept, ci asemeni unei totalizări variabile a partidelor care-și disputa puterea. „Statul suntem noi", ar putea spune partidele. în regimul politic românesc posteomunist, suveranitatea este confiscată în fapt de partide, aflate mai presus de lege în măsura în care, dispunând de controlul absolut al Parlamentului și al guvernului, ele fac și spun legea, inclusiv pe cea referitoare la propria lor organizare și funcționare.

Situația lor este chiar mai perversă decât cea în care se complăcuse PMR/PCR, ce a exercitat un control absolut asupra statului - și chiar a încercat să fuzioneze cu acesta - fără ca existența sa în calitate de persoană juridică să fie vreodată strict reglementată legal. Sub regimul Constituției din 1948 - care nu menționează deloc partidele, fie și sub forma partidului unic al clasei muncitoare - PMR își asigurase o alteritate absolută în raport cu normele de drept: prin intermediul deputaților săi el era izvorul real al dreptului fără a fi constrâns de vreun act normativ să se supună legilor. începând cu Constituția din 1952, PMR

[1] Giovanni SARTORI, *Parties and Party Systems,* Cambridge University Press, Cambridge, 1976, p. 22.

devine subiect de drept public, fiind însă definit nu ca un partid politic (noțiune absentă din vocabularul constituțional al momentului), ci, pe de o parte drept organizație de avangardă a oamenilor muncii (art. 86, alin. 3 și art. 100, alin. 2), iar pe de altă parte în calitate de „forță conducătoare atât a organizațiilor celor ce muncesc, cât și a organelor și instituțiilor de stat" (art. 86, alin. 4). PMR nu era deci prezentat ca o formațiune politică, ci, în același timp, drept o instanță suverană situată deasupra statului și - prin încredințarea monopolului candidaturilor pentru Adunarea Națională (art. 100, alin. 2) - ca singura formă posibilă de exprimare a voinței generale.

Legea fundamentală din 1965 prelungește, cu unele corecturi, această concepție asupra naturii și funcției partidului unic, descris drept „cea mai înaltă formă de organizare a clasei muncitoare" (art. 26, alin. 1). Poziția de autoritate a acestuia în raport cu statul se înfățișează, din punct de vedere constituțional, ca fiind ceva mai slabă, PCR având doar rolul de a „îndruma activitatea organelor de stat" (art. 26, alin. 2). Chiar și dreptului său exclusiv de a depune candidaturi pentru reprezentanța națională i se impune o mediere juridică prin Frontul Democrației și Unității Socialiste, „cei mai larg organism politic permanent" (art. 25, alin. 4). Este afirmată, în schimb, o dominație de tip propriu-zis politic asupra societății, PCR fiind definit drept „forța politică conducătoare a întregii societăți" (art. 3). S-ar putea afirma că, spre deosebire de actualele partide, care au pudoarea „domniei legii", PCR își asumase deschis caracterul său de instanță *supta legeni:*

Partidele posteomuniste au preluat integral funcția de reprezentare politică pe care o îndeplinea Partidul Comunist, fără însă a-și asuma și atribuțiile sociale și economice pe care acesta le exercita. Cu alte cuvinte, partidele tranziției nutresc ambiția de a fi, în indiviziune și cu excluderea oricărui terț, unicele purtătoare ale opțiunilor politice ale societății, dar nu se arată dispuse să se angajeze în politici care să conducă la modernizarea și europenizarea societății.

Faptul că de-a lungul a cinci decenii, societățile din Europa centrală și orientală au fost guvernate de partide unjce (sau

hegemonice), aflate *de facto* sau uneori chiar de drept, *supra legeni,* a determinai un proces global de „dejuridizare" a politicului. După căderea totalitarismului, politicul a continuat să se **BUStragfi** l6gii. In schimb, politicul pune frecvent stăpânire pe lege, rămânând adesea în afara ei, cum s-a întâmplat, de pildă, in România anului 2002, când calendarul politic a fost aproape integral ocupat de tema alegerilor anticipate. Constituția României conține dispoziții extrem dc restrictive referitoare la procedura dc dizolvare a corpurilor legiuitoare, cc nu poate fi activată decât în situații excepționale, dc profundă și repetată criză guvernamentală. Deși se bucura de o popularitate constantă, partidul majoritar a lansat și apoi a alimentat cu insistență dezbaterea asupra necesității organizării unei consultări electorale la jumătatea mandatului, în absența oricărei contestări parlamentare sau extraparlamentare cât de cât semnificative. Ca atare, PSD și-a dovedit public *ignoranța invincibilă* în privința regulilor democrației formale și a normelor elementare după care se presupune că un stat de drept ar trebui să funcționeze.

Raportul astfel stabilit între politic și juridic pare a fi paradoxal, mai întâi pentru că politicile publice sunt inițiate în termeni legislativi și apoi pentru că ideologia continuă să stea la baza legii. Dreptul are rolul de a legitima actele guvernului, dând iluzia că acesta se află angajat, fie și numai formal, în realizarea unor politici publice. Astfel, dreptul fondează într-o mică măsură statul de drept, funcția sa fiind mai degrabă cea de a legitima politicul și politicile. Dacă totalitarismul s-a arătat mai puțin interesat dc producția juridică decât de cea a comportamentelor, în schimb, guvernele posteomuniste își măsoară performanțele prin volumul producției lor legislative și rămân indiferente față de comportamentul juridic al cetățenilor. De exemplu, Victor Ciorbea justifica în ianuarie 1998 eșecul politicilor sale de reformă, evidențiind faptul că, timp de 12 luni, fuseseră emise circa 1.500 de acte normative. în viziunea primului-ministru, aceasta era o dovadă a bunei funcționări și a eficacității cabinetului său. ,

Partidele românești posteomuniste se asemănă cu un monarh constituțional: ele domnesc, dar nu guvernează. Clasa politică de

tranziție nu poate fi trasă la răspundere pentru că, în fapt, nu face ceva anume. Politicienii români se mulțumesc să spună: legi, ordonanțe, hotărâri de guvern, ordine ministeriale, regulamente de funcționare, instrucțiuni de aplicare. De aceea ei sunt juridic iresponsabili.

Pe cine reprezintă partidele?

Privilegiul unic de a-și legifera în mod suveran auto-pcrpetuarea constituie probabil adevăratul motiv pentru care formațiunile politice românești preferă sistemul multipartizan generat de reprezentarea proporțională și riscul coaliților. Scrutinul majoritar și mecanica elementară a alternanței, teoretic profitabilă partidelor ce ocupă primele două locuri, implică un risc încă și mai mare: cel al excluderii periodice și alternative de la practica statului și de la exploatarea resurselor publice. Negocierea, chiar dacă este bazată deocamdată pe neîncredere reciprocă, a alocării acestor resurse este categoric preferată unei excluderi de la negociere. Pactul constituțional din 18 ianuarie 1990 se află încă în vigoare. în 1992, 1996 și 2000 s-au modificat doar numărul, numele și ponderea partidelor ce dețin în indivi-ziune monopolul reprezentării voinței generale.

Adoptarea principiului alternanței, indus de regulă de scrutinul majoritar, ar echivala cu o denunțare a acestui pact. Căci alternanța ar ține atunci de o democrație de factură pur electorală și ca atare destul de rudimentară, o democrație comandată de reflexul politic primar de a distinge între prieten și dușman[1], de o democrație înclinată să valorizeze conflictul în raport cu negocierea. Principala sarcină a unui regim democratic nu este însă aceea de a organiza consultări populare periodice, ci de a oferi societății un guvern care să reprezinte voința populară. O democrație electorală nu este în mod necesar și o democrație guvernabilă.

Nimănui nu-i mai scapă astăzi că gestul civic de a alege, în care însăși esența democrației pare să rezide, este lipsit de orice caracter normativ. De altfel, Constituția prevede *expressis verbis*

[1] Cari SCHMITT, *Der Begriff der Politischen,* Duncker & Humblot, Berlin, 1963, p. 38.

stabilă care administrează lucruri în favoarea cetăţenilor[1]. Dacă. într-o partidocraţie, procesul electoral conduce în ultimă instanţă la o formulă de gestiune a bunurilor publice şi nu la una de confruntare şi de conciliere a opiniilor politice, singurul spaţiu de decizie ce mai rămâne la dispoziţia cetăţenilor este chiar votul în sine, înţeles ca o manifestare a libertăţii, după formula lui Montesquicu: „într-o naţiune liberă, de cele mai multe ori nu contează dacă individul raţionează bine sau rău; este de ajuns faptul că raţionează: de aici derivă libertatea, care garantează rezultatele acestor raţionamente"[2]. Bun sau rău, raţional sau iraţional, actul electoral este mai puţin un instrument fondator al guvernării, cât un gest creator de libertate. Ca atare, sufragiul protejează împotriva exceselor raţiunii - mai ales ale raţiunii de stat puse în lucru de către partide - deoarece prin intermediul său se instituţionalizează o anumită incertitudine la nivelul oligarhiilor partizane, obligate astfel să negocieze în mod constant propria supravieţuire. De aceea alegerile joacă, în România posteomunistâ, un rol mai important decât izbutesc vreodată să o facă în democraţiile consolidate.

în asemenea democraţii, un vot negativ sau defavorabil nu se constituie, de regulă, într-o catastrofă majoră pentru o grupare politică dată. Chiar dacă ajung, după un scor slab, să reprezinte doar un segment electoral neglijabil, partidele continuă să reprezinte totuşi pe cineva sau ceva, o categorie socială sau o idee. Folosind clasificarea cea mai generală a partidelor moderne[3], acestea reprezintă fie interese clare de grup *(Klassen-Partei),* fie o anumită doctrină ori viziune despre societate *(Weltanschauungs -Portei),* fie doar dorinţa propriei oligarhii partizane de a exploata resursele publice *(Patronage-Partei).*

Partidele româneşti fac parte, aproape fără excepţie, din ultima categorie. în termeni de reprezentativitate, ele nu dau

[1] Cf. Jean BLONDEL, „Introduction", in Jean BLONDEL, Maurizio COTTA, editors, *The Nalure ofParly Governmenl. A Comparative European Perspective,* Palgrave, Basingstoke, 2000, p. 8.

[2] *Esprit des lois,* XIX, xxvii.

[3] Max WEBER, *Wirtschaft tind Gesellschafl. Grundriss der verstehenden Soziologie,Ursg.* J. Winckelmann, J.C.B. Mohr, Tiibingen, 1972, p. 167.

seama decât despre ambițiile propriilor șefi de a deține sau menține o poziție de prestigiu și de influență în viața publică. Partidele românești nu se reprezintă decât pe ele însele. în calitate de partide „de patronai" sunt constrânse să se afle într-o permanentă căutare de clienți. Dc aceea procentele din sondaje capătă, în ochii lor, proporții monumentale. Atunci când pierd voturi, partidele nu mai rămân cu nimic.

Partidocratie si societate civilă

Succesul, general în Europa centrală și de est, al partidelor succesoare - ilustrat într-un mod exemplar dc hegemonia constantă pe care o exercită asupra sistemului românesc de partide Frontul Salvării Naționale/Frontul Democrat al Salvării Naționale /Partidul Democrației Sociale din România/Partidul Social Democrat - ar trebui probabil explicat prin capacitatea acestor organizații partizane de a fi cele mai bune administratoare ale „sfârșitului viitorului" pe care l-a reprezentat căderea comunismului, în fond, antecesorii acestor partide acționaseră deja în anii '70 și '80 ca mediatori între ambițiile ideologice ale unui stat care se încăpățâna să planifice viitorul și exigențele concrete ale unei societăți căreia îi era suficient prezentul. Ca atare, partidele excomuniste rămân, prin definiție, partide ale participării, ale implicării societății civile în acomodarea politicilor guvernamentale cu interesele particulare, individuale sau de grup.

Pesemne că una din marile iluzii ale postcomunismului privește identificarea societății civile cu asociațiile civice și cercurile intelectuale și de presă. Partidele noi de tip conîestatar, indiferent dacă aveau sau nu un trecut istoric în 1989, s-au hrănit din această iluzie și s-au legitimat sistematic și aproape exclusiv prin politica drepturilor omului și a libertăților publice, pe care le-au apărat uneori sub totalitarism și pe care aveau vocația eminentă de a le promova după prăbușirea acestuia. Ideologia democratică a drepturilor individului în societate este însă însoțită de o „eclipsă a politicului" caracterizată de incapacitatea politicii

de a gestiona o societate a indivizilor[1]. Iar societatea civilă suprapune în realitate o reţea multiplă şi complexă de solidarităţi dezorganizate care au nu atât nevoie de o expresie partizană, cât de un mediator.

în calitate de moştenitor al Partidului Comunist, PSD a înţeles în mod intuitiv că politica postcomunistă nu este locul în care societatea îşi reflectă propriile clivaje pentru a le concilia în deplină vizibilitate, ci doar un spaţiu în care coexistă interese individuale dintre cele mai diverse, atât într-o indiferenţă reciprocă absolută, cât şi într-o invizibilitate etică ce se sustrage clasificărilor raţionale[2].

Asemenea diviziuni micro-sociale nu se mai învestesc în asociaţii partizane, după exemplul marilor clivaje istorice de tip rokkanian, ci se cer integrate într-o formulă de participare în formă de reţea, pentru care disputele ideologice, normele de drept şi dezbaterile politice devin irelevante. într-o epocă în care democraţiile avansate sunt guvernate de „partide fără partizani" şi în care comportamentele politice sunt fragmentate şi individualizate[3], PSD s-a dovedit capabil să medieze în continuare şi să consolideze practicile participative ale grupurilor de interese care domină societatea civilă (sindicate, asociaţii patronale sau profesionale, Biserici[4] etc.).

PSD nu trebuie însă înţeles ca un fel de reprezentant al societăţii civile pe lângă autorităţile statului, nici ca un soi de negociator independent între stat şi societate, ci mai degrabă ca o agenţie a statului (în numele căruia a operat chiar şi din opoziţie) însărcinată să traducă limbajul juridic al politicilor guver-

namentale într-« intereselor ceior fără să o ştie, l chestiunii celui în care Influenţa termenului în elite locale re. -

Dacă aşa după 2000 drept **a** tarea tipică a mele locale de integrare născute sfârşitul anului ducilor" care a: dirijist: împotrivii încrezătoare in fort centrul de coma darităţile vechiul

Această ruinai limbajul societara soare, nu coresp» forme asemănâtoa»

Partidele cc:** creaţie a socie: mai durabilă corn acest mod se poate» administraţiei pub!i demiterea formali; acea clipă, Panica- al puterii, fără în:" între un stat ce se civilă incapab .

[1] Marcel GAUCHET, *La democraţie contre elle-meme,* Gallimard, Paris, 2002, pp. 326-385.

[2] Cf. definiţiile contrastante sugerate de Pierre ROSANVALLON, *La crise de t'Btat-providence,* nouvelle edition, Seuil, Paris, 1992, p. 104.

[3] Russel .l. DALTON, Martin P. WATTENBERG, „Partisan Change and the Democratic Process", in Russel J. DALTON, Martin P. WATTENBERG, editors, *Parties wilhout Parlisans. Political Change in Advanced Industrial Socielies.* Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 261-285.

[4] Exemplar în acest sens este modul în care PSD a negociat coaliţii locale cu Bisericile neoprotestante din vestul ţării, susţinând, ca la Arad, primari din rândul acestor comunităţi religioase.

[1] Peter MAIR. _P Richard S. KATZ. Pe« *Adaptalion in Parv. C-* Thousand Oaks. 1994.

namentale într-o diversitate de dialecte sociale corespunzând intereselor celor mai diferite şi, adesea, mai antagonice. Probabil fără sa o ştie, PSD a adoptat soluţia pe care Montesquieu o dădea chestiunii celui mai bun regim politic: buna guvernare este aceea în care influenţa puterii centrale este mediatizată - în sensul dat termenului în Imperiul german - şi încarnată de o pluralitate de ciite locale relativ autonome în raport cu centrul.

Dacă aşa stau lucrurile, „baronii locali", consideraţi de presă după 2000 drept o patologie a PSD, ar reprezenta tocmai manifestarea tipică a unui partid ce exploatează în avantaj propriu sistemele locale de patronaj, precum şi formele de participare şi de integrare născute sub comunism. Guvernarea PSD inaugurată la sfârşitul anului 2000 prezintă câteva din trăsăturile „Republicii ducilor" care a înlocuit, în Franţa, Imperiul liberal centralist şi dirijist: împotriva administraţiilor succesive CDR-PD-UDMR, încrezătoare în forţa productivă a normelor puse şi spuse de către centrul de comandă al politicii naţionale, PSD a remobilizat solidarităţile vechiului regim, organizate înjurai notabililor locali.

Această funcţie de traducere a statului şi a politicilor sale în limbajul societăţii îndeplinită de majoritatea partidelor succesoare, nu corespunde însă unei evoluţii istorice, surprinsă în forme asemănătoare în cazul sistemelor occidentale de partide[1].

Partidele comuniste reîntrupate sau transfigurate nu sunt o creaţie a societăţii civile, ci s-au născut ca parte a statului. Ca cea mai durabilă componentă a statului socialist, chiar. Numai în acest mod se poate explica comportamentul relativ disciplinat al administraţiei publice şi al instituţiilor economice româneşti după demiterea formală a statului totalitar la 22 decembrie 1989. în acea clipă, Partidul Comunist Român a dispărut ca organ vizibil al puterii, fără însă a înceta să-şi exercite funcţia de negociator între un stat ce se încăpăţâna să nu se transforme şi o societate civilă incapabilă de autocunoaştere.

[1] Peter MAIR, „Party Organizations: From Civil Soeiety to the State", in Richard S. KATZ, Peter MAIR, editors, *How Parties Organize. Change and Adaptaiion in Party Organizations in Western Democracies,* Sage. London and Thousand Oaks, 1994, p. 8.

Numele dat atunci acestei funcţii a fost Frontul Salvării Naţionale. înainte de a deveni o organizaţie partizană cu vocaţia de a scoate la lumină şi de a legaliza reţelele locale de mediere şi de participare ale PCR, Frontul a fost atât singura agenţie legitimă a statului, cât şi, prin ficţiunea „emanaţiei revoluţionare", unicul reprezentant autorizat al societăţii. FSN s-a dovedit a fi, în primele sale săptămâni de existenţă, o soluţie politică post-partizană, ce avea vocaţia de a adopta aspectul unei puteri publice de tipul sovietelor, suscitată şi coordonată de sus în jos, dar organizată de jos în sus. şi nu atât pentru că Ion Iliescu ar fi crezut, asemeni lui Vaclav Havel, că partidele sunt un rău necesar, ci pentru că, pe această cale, structurile comuniste de mediere între stat şi societate s-ar fi putut în sfârşit formaliza şi instituţionaliza.

Scurta fuziune în FSN a statului şi a societăţii pune în evidenţă paradoxul util al partidocraţiei posteomuniste ce rezidă în faptul că alegătorii sunt chemaţi să desemneze un corp suveran colectiv, destinat, în momentul în care o majoritate se formează, să delege imediat suveranitatea efectivă puterii executive şi, prin acest fapt, partidului din care aceasta provine. Acest partid suscită ia rândul său societatea politica prin medierea pe care se angajează să o practice între stat şi interesele particularilor.

Pentru ca partidocraţia sa reziste, trebuie ca statui să poată fi întotdeauna opozabil cetăţenilor. Aceştia nu ar mai avea altfel nevoie de un mediator partizan care să-i reprezinte faţă de stat şi care să atenueze circumstanţiat actele acestuia. Sistematic, partidele valorizează, pe de o parte, suveranitatea indivizibilă a naţiunii împotriva drepturilor subiective şi naturale ale particularilor, iar pe de altă parte, propria lor capacitate de a permite intereselor de grup şi individuale să exploateze incidental atributele suveranităţii. Cu scopul de a-şi perpetua dominaţia colectivă, partidele care au luat locul partidelor unice au nevoie de reprezentarea proporţională şi, deci, trebuie să-şi numere şi să-şi redistribuie voturile la nivelul unei circumscripţii naţionale. Descentralizarea şi *a fortiori* regionalizarea sunt, în ochii lor, instrumente ale dezetatizării politicii, fapt comparabil, din punctul de vedere al dominaţiei partizane asupra societăţii, cu

demisia totalitarismului şi cu dezmembrarea, reformarea sau reîntruparea fostelor partide comuniste. Geneza regimurilor postcomuniste nu se înrădăcinează într-un act democratic de voinţă generală, ci în aranjamente succesorale care au dus la instaurarea partidocraţiei şi au creat, pe cale pozitivă, corpul electoral indispensabil legitimării lor istorice ulterioare. Viaţa partizană posteomunistă devine astfel un teren de vânătoare rezervat, în care orice animal politic poate fi luat drept un altul, fără să existe neapărat un preţ ce trebuie plătit pentru o asemenea confuzie.

Nereprezentativitatea proporțională

Esența unui regim democratic nu se epuizează niciodată în prezența la urne a cetățenilor, ca și cum mandatul acestora ar trebui înțeles într-o manieră „antică", în sensul că ei n-ar face altceva decât să instituie, de fiecare dată, un regim politic mai bun decât cel care l-a precedat. Cu alte cuvinte, cetățenii ar fi invitați periodic nu să-și desemneze magistrații, ci să caute un regim politic din ce în ce mai bun. înțeleasă în sens strict electoral, democrația ar fi o întreprindere aristotelică de clasificare și ierarhizare a regimurilor, bazată pe încrederea în desăvârșita raționalitate a capacității de a alege pe care cetățenii o dețin în calitatea lor de „ființe politice".

Alegerea rațională este însă departe de a fi trăsătura dominantă a procesului electoral. Votul nu se situează aproape niciodată la capătul unui calcul strict rațional, al unei convingeri întemeiate pe un efort sistematic de cunoaștere și formulată prin intermediul unor principii clare. Votul apare, mai degrabă, drept rezultat al unei credințe, al unei dispoziții, al unei înclinații ce nu presupun cu necesitate manifestarea inteligenței politice a electoratului[1].

De aceea, scrutinele, oricât de libere și de corecte ar fi, nu sunt capabile să lichideze ori să întemeieze regimuri politice. Ele nu fac decât să confirme, să consolideze sau, dimpotrivă, să

[1] Bernard BERELSON, Paul LAZARSFELD, William McPHEE, *Voting. A Study of Opinion Formation in a Presidential Campaign,* University of Chicago Press, Chicago, 1966, pp. 308-311.

dezavueze și să concedieze un anume set de politici și pe cei care lc animă. Alegerile nu sunt o cale de a constitui o ordine politică rațională, superioară celei căreia îi ia locul, ci doar o modalitate dc a manifesta într-un cadru instituțional, din care violența a fost evacuată, nesiguranța în capacitatea rațiunii de a găsi soluții politice pentru problemele societății. Democrația reprezentativă, prin mecanismul ei încrucișat de echilibru și control instituțional, așa cum a fost conceput de Părinții Constituției americane, s-a născut tocmai ca o formă de manifestare a neîncrederii în capacitatea naturală a cetățenilor de a fi unanim locuiți de virtutea pe care o conferă convingerea în superioritatea rațională a binelui comun asupra intereselor particulare[1].

Principiul alternanței

Dacă actele unui guvern ar fi întotdeauna raționale și dacă cetățenii care se află sub autoritatea acelui guvern s-ar comporta tot atât de rațional ca și cei care-i guvernează, alegerile ar fi doar o formă protocolară de celebrare a triumfului social al rațiunii. Nu altfel se desfășurau alegerile în totalitarism, unde votul era liturghia supremă a cultului socialismului științific. Partidul unic propunea cele mai eficiente politici și cei mai valoroși candidați, pentru Că era condus în opțiunile sale de ceea ce considera a fi un calcul ra(ional al dezvoltării suprapus întocmai peste sensul istorici. Societatea sc dovedea la rândul ei capabilă să înțeleagă caracterul științific dovedit al misiunii Partidului prin unanimitatea cu cârd voia politicile și candidații acestuia. Dacă rațiunea • ii «lu la cu adfeVăral și cii titlu exclusiv comportamentele politice, atunci consultările electorale ar deveni iraționale, așa cum erau, di' fapt, in epoca comunismului.

Alegerile suni tocmai semnul profundei neputințe a rațiunii eh .1 <l.i scamă despre raționalitatea socială a politicilor, dacă nu a politicii însăși, I >e aceea, funcția sociala a democrației reprezeni.iii c IUI este aceea de a selecta cele mai bune politici, ci de a genera oligarhii partizane. într-adevăr, un regim politic întemeiat pe democrația reprezentativă nu este, într-un anume sens, decât o „piață a muncii sublimată"[1]: foștii miniștri devin senatori în așteptarea viitoarelor alegeri, iar deputații de ieri ajung membri ai guvernului până la următorul scrutin, când locurile se pot schimba din nou.

Deși poziția față de guvernare nu afectează structural, ci doar funcțional participarea la putere, schimbările de majoritate parlamentară de la 3 noiembrie 1996 și de la 26 noiembrie 2000 au fost salutate, de câștigători și învinși deopotrivă, ca o dovadă de netăgăduit a consolidării ireversibile a democrației românești, ca un certificat de maturitate democratică obținut de electoratul român și eliberat în contul clasei sale politice.

Se pune deci problema dacă alternanța reprezintă, în sine, un test infailibil al democrației, dacă ea exprimă însăși esența unui sistem politic ce funcționează după principii democratice. Logica alternanței politice presupune o majoritate puternică, constituită după principiul *winner-take-all.* într-o astfel de logică, majoritatea își asigură controlul legislativului, formează integral autoritatea executivă, colonizează întreaga administrație centrală, pe scurt, își însușește totalitatea puterii. Opoziției, exclusă sistematic din toate instanțele în care se iau deciziile privitoare la interesul public, nu-i rămâne decât să exercite, în mod ireconciliabil, o funcție critică, în așteptarea momentului în care, la rândul ei, va lua în posesie instituțiile statului.

Un asemenea ideal-tip de funcționare a unei democrații reprezentative, ilustrat cu precădere de regimul politic britanic, presupune însă cel puțin două precondiții, nu numai esențiale, dar și îngemănate: existența unui sistem bipartizan stabil, în care cele două partide prinse în jocul alternanței să fie legate unul de celălalt printr-o relație de încredere. Practica constituțională îi îngăduie partidului ieșit învingător în alegeri să ocupe absolut toate pozițiile de comandă și de control timp de cinci, zece, cincisprezece sau chiar mai mulți ani, deoarece partidul care a pierdut are certitudinea că, după cinci, zece, cincisprezece ori mai

[1] Roborl D, IMITNAM (willi Rohort LIiONAKDI mul Kiilliu-lla Y. li \l H III), *Makiny, Democracy Work. **Civic** Tradilioits ui Modem llaly,* Plinuuton University Press, Princeton,N.J., 1993,ț) 87

[1] Guy HERMET, *Les desenchantemenls de la liberie. La sorlie des diclalures dans les annees '90,* Fayard, Paris, 1993, p. 8.

mulți ani, când opțiunea electoratului îi va fi în sfârșit favorabilă, se va instala la rândul său, cu aceeași exclusivitate, în condiția de majoritate guvernamentală. De aceea, opoziția nu are niciodată interesul să fie „constructivă", pentru că orice influență asupra treburilor publice îi este refuzată din principiu. Singura menire rațională a opoziției ar fi aceea de a-i convinge pe alegători, printr-o critică ireductibilă și energică a tuturor actelor de guvernare, că majoritatea nu le merită încrederea și că, la următorul scrutin, voința urnelor ar trebui să o aducă pe ea la putere.

Alternanța politică este posibilă, într-o formulă atât de radicală, în sistemul Westminster-Whitehall, pentru că nici un act de guvernare, chiar dacă a fost fixat într-o formă legislativă, nu devine ireversibil. Parlamentul britanic este, în permanență și fără nici o restricție, un corp politic suveran dotat cu depline puteri și cu libertatea de a uza de ele: orice instituție, orice lege, orice măsură administrativă poate fi suprimată oricând, fără a fi nevoie de majorități speciale sau de consultarea cetățenilor.

Numai un sistem politic capabil să producă majorități puternice, întemeiat pe încrederea reciprocă a partidelor și lipsit de constrângerea unei legi fundamentale chemată să fixeze pentru mai multe generații limitele în care libertatea voințelor are dreptul de a se manifesta în mod legitim, poate funcționa după principiul alternanței în așa fel încât exigențele democrației reprezentative să fie global satisfăcute.

Căci, redusă la ultima ei expresie, alternanța devine sinonimă cu excluderea. Or, dacă nu există certitudinea că această excludere nu este decât temporară și ciclică, că ea nu conferă celor rămași la putere posibilitatea de a lua decizii irevocabile, dacă ea nu se petrece în sânul unei elite care, oricât ar fi de divizată politic, împărtășește totuși o credință indefectibilă într-un număr de valori comune, atunci alternanța trebuie considerată ca fiind inacceptabilă, transformându-se într-un dușman redutabil al democrației.

Practica coaliților restrânse

De altminteri, democrațiile continentale cele mai stabile funcționează într-un sens cu totul potrivnic principiului alternanței. Astfel, în calitate de „democrații consociaționale", Belgia, Olanda, Luxemburg, Elveția sau Austria sunt administrate, de câteva decenii, de guverne de „largă coaliție" *(grand coalition)* a căror misiune este, prin limitarea sau chiar eliminarea procedeelor instituționale de excludere a minorităților, tocmai să garanteze o cât mai justă reprezentare a forțelor politice semnificative în instanțele de decizie ale statului[1].

Regimul politic românesc s-a organizat, după alegerile din 27 septembrie 1992, ca un sistem hibrid, în care vocația clară a alternanței conviețuiește cu anumite elemente de consociaționalitate. Aceasta din urmă s-ar caracteriza, din perspectiva analizei întreprinse de Arend Lijphart, prin patru trasatori majore: guvern dc largă coaliție; autonomie pentru grupurile minoritare în cadrul unui efort general de descentralizare; drept de veto al minorilăților în chestiunile politice fundamentale; mod de scrutin proporțional.

încercând să localizăm trăsăturile de mai sus pe chipul democrației românești, se cuvine să observăm, mai întâi, că guvernele formate în noiembrie 1992 și decembrie 1996 se prezintă mai degrabă drept „guverne de coaliție restrânsă" cu slabă reprezentativitate socială, în vreme ce guvernul Polului Democrat Social din România format în decembrie 2000 de către PDSR cu participarea marginală și temporară a PUR și PSDR[2] a preferat varianta susținerii parlamentare de către UDMR unei formule de coaliție cu organizația maghiară.

Pentru a argumenta această afirmație, să comparăm, pentru alegerile din 1992 și 1996, care au produs guverne de coaliție,

[1] Arend LIJPHART, *Democracy in Plural Socielies. A Comparative Exploration,* Yale University Press, New Haven and London, 1977, pp. 25-47.

[2] Ponderea electorală a PUR și PSDR la alegerile din 2000 nu poate fi măsurată direct, candidații acestor partide fiind plasați, în fapt, pe listele PDSR. I Jlterior, PSDR a fuzionat cu PDSR, iar PUR și-a retras oficial sprijinul acordat guvernului.

raporturile numerice dintre totalul cetățenilor cu drept de vot (T_1), cifra totală a cetățenilor prezenți la urne (T_2), numărul total al voturilor validate de către Birourile Electorale (T_3) și totalitatea sufragiilor întrunite de partidele care au depășit pragul electoral de 3% și au obținut mandate în cele două Camere ale Parlamentului (T_4):

	27 septembrie 1992		3 noiembrie 1996	
	Senat	*Cameră*	*Senat*	*Cameră*
T_1	16.380.663	16 380 663	17.218.654	17.218.654
T_2	12.496.430	12.496.430	13.088.388	13.088.388
T_3	10.964,818	10,591.017	12.287.671	12.238.746
T_4	9.308.277	8.706.667	10.239.125	10.049.643

în procente, raporturile dintre voturile efective față de totalul cetățenilor cu drept de vot (V_1), voturile valabil exprimate din numărul total al cetățenilor cu drept de vot (V_2), voturile pentru partidele care au depășit pragul electoral din totalul cetățenilor cu drept dc vot (V_1), voturile pentru partidele care au depășit pragul electoral din totalul alegătorilor prezenți la urne (V_4) și voturile pentru partidele care au depășit pragul electoral din totalul voturilor valabile (V_5) s-ar prezenta astfel:

	27 septembrie 1992		3 noiembrie 1996	
	Senat	*Cameră*	*Senat*	*Cameră*
V_1	76,28%	76,28%	76,01%	76,01%
V_2	66,93%	64,65%	71,36%	71,07%
V_3	56,82%	53,15%	59,46%	58,36%
V_4	74,48%	69,67%	78,23%	76,78%
V_5	84,89%	82,20%	83,32%	82,11%

Câteva observații simple se impun imediat. La alegerile din 1992 si 1996. partidele reprezentate în Parlament nu s-au bucurat **Se** laolaltă, decât dc încrederea a sub 60% din ansamblul

cetățenilor cu drept de vot, în special ca efect al absenței de la urne a circa un sfert din electorat. Mai grav însă, doar în jur de 75% din cei care au participat la alegeri au sprijinit prin votul lor aceste partide. Altfel spus, unul din patru sufragii a rămas fără reprezentare parlamentară, fie din rațiuni procedurale (buletine anulate), fie pentru că a fost încredințat unei formațiuni politice care nu a trecut pragul de 3%. Sistemul electoral românesc se înscrie astfel, alături de cele din Rusia, Bulgaria și Polonia, în seria celor mai performante dispozitive tehnico-juridice de irosire a voturilor[1].

Rafinând aceste date la nivel de circumscripție pentru alegerile din 1996, s-ar putea adăuga că cetățenii care au participat la scrutin și al căror vot a fost considerat valabil nu au ales în mod direct, pe listele propuse, potrivit legii, de către partide și coaliții în fiecare circumscripție electorală decât 40,55% dintre senatori (58 din 143) și doar 68,59% dintre deputați (225 din 328). Cetățenii nu și-au desemnat nemijlocit decât 283 din totalul de 461 de aleși (fără a socoti cele 15 mandate cuvenite minorităților potrivit art. 4 din Legea 68/1992), adică doar 61%. Cum legea electorală păstrează tăcerea cu privire la modul de alocare a voturilor neatribuite în primă instanță, restul de mandate a fost repartizat partidelor de către matematicienii Biroului Electoral Central după o formulă algebrică de tip Hondt, dar a cărei metodă de calcul rămâne confidențială atât pentru alegători, cât și pentru candidați. Cu alte cuvinte, numai trei din cinci senatori și deputați au fost produsul voinței electoratului, ceilalți doi fiind rezultatul interpretării matematice a acestei voințe la nivelul circumscripției naționale.

Să vedem acum în ce fel s-au reflectat aceste procente în rezultatele obținute cei mai importanți actori politici din 1996, raportând voturile acordate CDR și PDSR la totalul cetățenilor cu drept de vot (V_6), apoi la totalul voturilor exprimate (V_7) și, calculând, în sfârșit, ponderea mandatelor alocate (M):

[1] Pierre MARTIN, „Modes de scrutin: mythes et realites", *Commentaire,* 19/73,1996, p. 87.

	procente CDR				procente PDSR			
	1992		1996		1992		1996	
	Senat	*Camera*	***Senat***	*Cameră*	***Smal***	*Cameră*	***Senal***	*Cameră*
V_7	13.93	13,29	21,9!	21,44	18,93	18,41	16,47	15,59
V_S	20,16	20,0!	30,70	30,17	28,29	27,72	23,08	21,52
M	23,77	24,01	37,06	35,57	34,26	34,31	28,67	26,53

Oricât de tulburător ar putea părea acest lucru, formaţiunile politice aflate la comanda coaliţiilor care au guvernat România în 1992-1996 şi 1996-2000 nu s-au bucurat decât de sprijinul a unul din cinci cetăţeni cu drept de vot şi au obţinut 30% sau chiar mai puţin din sufragiile valabil exprimate. Reprezentarea proporţională a fost instrumentul cu ajutorul căruia aceste formaţiuni au izbutit, în condiţii de reprezentativitate destul de precare, să controleze Parlamentul. Nu numai partidele fruntaşe, dar nici măcar coaliţiile guvernamentale nu pot revendica, prin urmare, o reprezentativitate în termeni sociali reali.

Majoritatea parlamentară PDSR-PUNR-PRM-PSM (+ PDAR în Senat) a susţinut, explicit sau implicit, guvernul din 1992 până în 1996 deşi nu realizase decât 31,27% din voturile cetăţenilor înscrişi pe liste[1] şi 47,74% din sufragiile valabil exprimate[2] pentru Senat, iar în Camera Deputaţilor 28,12% din opţiunile cetăţenilor cu drept de vot[3] şi 42,37% din voturile validate[4].

La rândul ei, coaliţia CDR-USD-UDMR a fost expresia unei majorităţi parlamentare aproape la fel de slab înrădăcinată în preferinţele electoratului. în Senat doar 36,16% din cetăţenii cu drept de vot au acordat încredere celor trei coaliţii[5] şi 50,68% din alegătorii ale căror voturi au fost validate[6], iar în Camera

[1] PDSR = 18,93%, PUNR - 5,43%, PRM = 2,57%, PSM = 2,13%, PDAR = 2,21%.

[2] PDSR = 28,29%, PUNR = 8,12%, PRM = 3,85%, PSM = 3,18%, PDAR = 3,30%.

[3] PDSR = 18,41%, PUNR = 5,12%, PRM = 2,58%, PSM = 2,01%.

[4] PDSR = 27,72%, PUNR = 7,72%, PRM = 3,90%, PSM = 3,03%.

[5] CDR = 21,91 %, USD = 9,39%, UDMR = 4,46%.

[6] CDR = 30,70%. USD = 13,16%, UDMR = 6,82%.

Deputaţilor numai 35,33% din alegătorii înscrişi pe liste[1] şi 49,74% din cei care au votat efectiv şi valabil[2].

Adevărul statistic înfăţişat de aceste procente ar trebui să fie citit de către partidele politice româneşti ca un îndemn la modestie şi reţinere. Din 1992 şi până în 2000, coaliţiile de guvernământ s-au întemeiat pe o bază electorală extrem de fragilă şi pe o majoritate parlamentară produsă exclusiv de modul dc scrutin proporţional. Or, în democraţia reprezentativă, votul este cel care trece drept mecanismul capabil să confere legitimitate, în nici un caz algoritmul bine folosit.

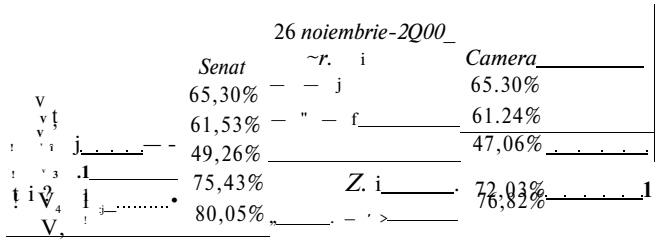
Pentru a completa tabloul, să acceptăm că, începând cu decembrie 2000, am avea din nou de-a face cu o coaliţie, de data aceasta nu restrânsă, ci implicită, în măsura în care guvernul „monocolor" PSD este sprijinit în Parlament de UDMR. Dacă calculăm din nou indicatorii T_M şi V_{15} pentru alegerile din 26 noiembrie 2000[3], observăm că partidele şi coaliţiile care au trecut pragul electoral de 5% şi respectiv 8% au reunit sufragiile a mai puţin de jumătate din numărul cetăţenilor români cu drept de vot. Ca atare, doar unul din doi cetăţeni au o opinie politică reprezentată în Parlament.

	26 noiembrie 2000	
	Senat	*Camera*
T_1	17.699.727	17.699.727
T_2	11.559.458	11.559.458
T_3	10.891.910	10.839.424
T_4	8.719.823	8.327.082

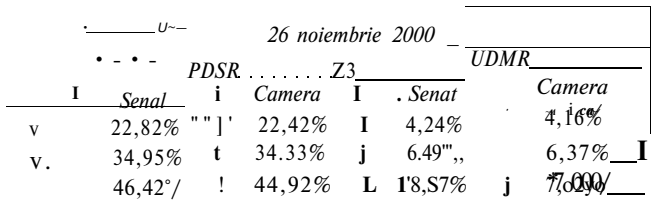
[1] CDR = 21,44%, USD = 9,18%, UDMR = 4 7 1 %

[2] CDR = 30,17%, USD = 12,93%, UDMR = 6,64%.

. . datele referitoare la alegerile din 2000 au fost preluate după l ristian PREDA, *România posteomunistă şi România interbelică,* Meridiane Bucureşti, 2002, pp. 31-32, 47-49.



în schimb, indicatorul V_4 rămâne în limite comparabile cu cele din 1992 şi 1996. Altfel spus, un sfert din cetăţenii prezenţi la urne şi-au irostit, ca şi în trecut, votul. Tot atât de constantă este şi slaba reprezentativitatc în termeni sociali reali a partidului de guvernământ:



PDSR a fost votat de aproximativ unul din cinci români titulari ai drepturilor electorale şi de unul din trei alegători care s-au deplasat la urne. Cu toate acestea, chiar în acest cadru precar, situaţia lui s-a îmbunătăţit în raport cu 1992 cu circa patru procente, iar faţă de 1996 cu şapte procente şi jumătate. De asemenea, randamentul transformării voturilor în mandate a fost, pentru acest partid, superior performanţelor anterioare.

în concluzie, arcul parlamentar PDSR-UDMR care a sprijinit în decembrie 2000 formarea guvernului minoritar condus de Adrian Năstase deţinea la începutul legislaturii 54,99% din mandatele dc senator şi 52,74% din locurile Camerei Deputaţilor, în vreme ce nu putea revendica decât 27% din preferinţele cetăţenilor români şi circa 41% din voturile participanţilor la scrutin.

Efectul pervers al reprezentării proporţionale

Cel de-al doilea criteriu de consociaţionalitate, respectiv autonomia de acţiune a grupurilor minoritare - alcătuite pe criterii politice, confesionale, etnice, sexuale sau de altă natură - a fost permanent cenzurată, dacă nu de-a dreptul împiedicată să se manifeste, în special datorită dezinteresului aproape unanim, al clasei politice şi al celor interesaţi deopotrivă, faţă de o descentralizare autentică. Combinaţia dintre concepţia centralizatoare de tip jacobin asupra rolului statului şi definiţia etnică a naţiunii, aşa cum este reflectată chiar de Constituţia din 1991, constituie ingredientele clasice ale unei reţete politice menite să zădărnicească orice efort de autonomizare, în sensul unui pluralism autentic, a societăţii civile.

în ceea ce priveşte descentralizarea, incomplet asimilată ca principiu constituţional până la revizuirea din 2003', ea este drastic limitată în practica instituţională prin capacitatea prefecmlui, în calitate de reprezentant al guvernului în judeţe, de a ataca în faţa instanţei de contencios administrativ orice act al autorităţilor autonomiei locale, atac ce suspendă dc drept acfttl respectiv (art. 123, alin. 5). Sau, altfel formulat, dreptul este întotdeauna şi în mod discreţionar de partea guvernului. în plus, chiar şi revizuită, Constituţia refuză să facă vreo diferenţă de natură între stat, întrupat în administraţia centrală şi formele de autoguvernare locale ale cetăţenilor; acest refuz este dublat chiar de o confuzie: instituţia prefectului, reprezentant al autorităţii centrale a statului este reglementată în secţiunea dedicată administraţiei publice locale. Mai mult chiar, orice eventuală vocaţie legislativă a autonomiilor locale este interzisă pentru viitor prin prevederea constituţională restrictivă conform căreia Parlamentul este „unica autoritate legiuitoare a ţării" (art. 61, alin 1).

Apoi, pentru a ajunge la al treilea criteriu evocat de Lijphart, minorităţilor politice le-a fost sistematic refuzat dreptul de veto în privinţa marilor decizii instituţionale. Exemplul cel mai fla-

[1] Art. 119 din textul din 1991 menţiona doar principiile „autonomiei locale" şi „descentralizării serviciilor publice"; reformulat în 2003, art. 120 menţionează la alin. 1 „descentralizarea" fără a-i da însă un conţinut.

grant și mai sintetic este cel al Constituției din 1991, adoptată cu toate că 18,66% din membrii Adunării Constituante (95 din 509) au votat împotriva textului sprijinit de guvern.

în sfârșit, singura trăsătură reală de consociationalitate pare să fie modul de scrutin proporțional, aplicat în România la alegerile de Ia 20 mai 1990, 27 septembrie 1992, 3 noiembrie 1996 și 26 noiembrie 2000. Motivele mărturisite în virtutea cărora legiuitorul a optat pentru reprezentarea proporțională în cazul alegerilor generale sunt în principal două: tradiția românească interbelică și convingerea potrivit căreia, în comparație cu sistemul majoritar, proporționalitatea duce la o reprezentare mai justă a principalelor curente de opinie dintr-o societate.

Modurile de scrutin proporționale se caracterizează prin aceea că au nu numai *efecte* proporționale, dar și o *finalitate* proporțională, ele comportând un algoritm în temeiul căruia justa proporție dintre voturile obținute și mandatele atribuite trebuie să fie garantată în vederea realizării unui pluralism al reprezentării politice; în schimb, modul de scrutin majoritar este lipsit de finalitate, fiind doar o tehnică de atribuire a mandatelor parlamentare[1].

Scrutinul majoritar corespunde, de regulă, unor sisteme de alternanță politică, iar cel proporțional unor sisteme de cooperare partizană în cadrul coaliților guvernamentale. Numai că logica efectului de proporționalitate cere ca aceasta să se regăsească nu numai în Parlament, dar și la nivel executiv. Proporționalitatea trebuie să fie o trăsătură a puterii, nu doar una a reprezentării. Rareori însă efectul de proporționalitate este instituționaîizat până la capăt, cum se întâmplă în Constituția provizorie sud-africană din 1994 care dă dreptul partidelor care au obținut peste 5% din voturi nu numai să fie reprezentate în Parlament, dar chiar să participe la guvernare[2].

într-adevăr, reprezentarea proporțională se dovedește, în ultimă instanță, fără consecințe în planul politicilor dacă nu duce la guverne de largă coaliție. Care este în fond deosebirea între a nu fi ascultat în afara Parlamentului și a nu fi consultat în interiorul acestuia. în România posteomunistă, adversarul politic

[1] Pierre MARTIN, op. cit., p. 86.

[2] IBIDEM, p. 91.

este, de regulă, înfrânt în Parlament, nu în alegeri. într-un sistem proporțional, reprezentarea parlamentară a minorității devine inutilă dacă opinia acesteia este sistematic și fățiș ignorată. Atâta timp cât nu participă la decizii și la elaborarea politicilor, statutul parlamentar sau extra-parlamentar al unui partid rămâne teoretic indiferent. Autoritatea efectivă a respectivului partid este la fel de redusă. Doar autoritatea sa simbolică diferă de la un statut la altul și, firește, condiția personală a oligarhiilor de partid, mai puternice - în ochii propriilor militanți și ai publicului - atunci când se află în Parlament decât în situația în care nu izbutesc sa obțină nici un mandat.

Deși guvernele românești posteomuniste sunt formate de Parlamente alese prin modul de scrutin proporțional, practica constituțională a adoptat fără echivoc logica majoritate/opoziție care caracterizează structural regimurile politice ce recurg la serviciile scrutinului majoritar. Utilizarea oportunistă a sistemului electoral împotriva efectului de consens și continuitate pe care acesta îl presupune poate fi socotită semnul unui clar deficit democratic. Acest deficit se manifestă prin lipsa încrederii impersonale care trebuie sa domnească între participanții la viața publică, ca și prin situarea legitimității democratice exclusiv la nivel electoral.

Scrutinul majoritar: o simulare

Pentru a încerca să ne apropiem nu doar de cauzele acestui deficit, ci și de motivele pentru care partidele aflate la putere în România după 1990 l-au alimentat în permanență, să simulăm, cu titlu experimental, raportul dintre rezultatele ce ar fi putut fi obținute prin scrutin majoritar și cele oferite de reprezentarea proporțională. în acest scop, am ales scrutinul din 1996 pentru că prezintă o mai mare diversitate a actorilor politici reprezentați și un mai mare echilibru între aceștia. Poate că astfel vom reuși să sesizăm care din cele două sisteme este mai avantajos pentru

partidele româneşti, atât în funcţie de ponderea acestora, cât şi de obiectivele lor strategice extra-electorale.

La 2 iunie 1996, de exemplu, electoratul a utilizat simultan ambele procedee: votul majoritar în două tururi, în circumscripţii uninominale, pentru alegerea primarilor şi cel proporţional de listă pentru desemnarea consilierilor locali şijudeţeni. Sa alăturăm deci, în cifre absolute şi în procente[1], scorurile principalelor partide aşa cum au rezultat din cele două modalităţi paralele de vot[2]:

Alegeri pentru desemnarea primarilor (sistem majoritar)		Formaţiunea	Alegeri pentru desemnarea consilierilo - judeţeni (sistem pro)*iov* tionaţ)	
cifre	*procente*		*cifre*	*procente*
2.712.852	26,27%	CDR	1.667.417	19,53%
2.713.095	26,28%	PDSR	1 1.390.225	16,28%
1.353.406	13,11%	USD	962.719	" 11,27%
431.372	4,18%	UDMR	602.561	7,06%
412.50S	4,00%	PUNR	461.447	5,40%
148.750	1.44%	PRM	i 344.056	4,03%
787588" r	7.60%	• Independenţi i	303.469	f 3,55%

Se poate lesne constata că, dacă alegerile generale legislative ar fi avut loc la 2 iunie şi s-ar fi desfăşurat pe baza scrutinului majoritar în două tururi, ponderea deputaţilor şi senatorilor UDMR, PUNR şi PRM ar fi fost mai mică decât în cazul unei reprezentări proporţionale: cele trei partide n-ar fi adunat împreună decât 9,62% din totalul voturilor valabil exprimate faţă de 16,49%, pierzând, aşadar, 415.434 voturi. Dimpotrivă, votul majoritar uninominal ar fi adus, în plus faţă de scrutinul de listă, 1.322.170 voturi pentru PDSR (adică un spor relativ de 48,73%), 1.045.431 voturi pentru CDR (un spor de 38,53%) şi 390.687 voturi pentru USD (un spor de 28,86%). Aceste trei formaţiuni cel mai bine clasate au pierdut laolaltă, prin trecerea de la majoritar la proporţional, 2.368.305 voturi, adică aproximativ 27% din totalul sufragiilor.

Concluzia acestei simulări era previzibilă: reprezentarea proporţională difuzează voturile, în timp ce sistemul majoritar favorizează partidele mai puternice, menajând totuşi un loc relativ important pentru candidaţii independenţi cu o solidă notorietate locală. După cum se ştie, candidaţii disidenţi, cărora statele majore de partid le-au retras încrederea, au şanse de câştig numai în circumscripţii uninominale.

Nu toate partidele puternice sunt însă uniform avantajate de sistemul proporţional românesc. Astfel, calculul redistribuirilor, bazat pe metoda Hondt, a avut efectul cel mai dramatic asupra performanţelor electorale ale PDSR, influenţând spectaculos evoluţia raporturilor dintre voturile obţinute de acesta în 1996 şi 2000 faţă de 1992, luat ca punct de reper (V) şi mandatele ce i-au fost atribuite (M):

PDSR	1992		1996			
	Senat	*Camera*	*Senat*	+/-	*Camera*	+/-
y —	3.102.201	To7577oIT	"2.836.017"	-266.190	2.633.860	- 381.843"
	49	117	41	-8	91	-26" "

PDSR	2000			
	Senat	+/-	*Camera*	+/-
V	*4M02ÎT*	+ 938.011	3.968.464	+ 952.756
M	65	+ 16	155	+ 38

J ". 1

O pierdere de numai 266.190 de voturi a costat PDSR în 1996 opt locuri de senator şi un minus de 381.848 de voturi i-a scăzut numărul deputaţilor cu douăzeci şi şase. Ceea ce înseamnă că un loc de senator pierdut valorează 33.873 de voturi, iar un mandat de deputat mai puţin echivalează cu 14.686 de voturi. în schimb, un câştig de 938.011 sufragii în 2000 a valorat 16 mandate de senator în plus, adică 58.625 de voturi pentru un mandat, şi un spor de 952.756 de voturi a adus PDSR 38 de deputaţi, aleşi fiecare de 25.072 cetăţeni.

Pentru comparaţie, să privim tabelul creşterii în voturi şi în mandate a CDR în 1996 faţă de 1992, care a obţinut un loc

[1] Datele alegerilor de la 2 iunie şi 3 noiembrie 1996, ca şi cele de la 27 septembrie 1992, sunt preluate după procesele verbale comunicate de Biroul Electoral Central.

[2] Am ales rezultatele votului pentru Consiliile judeţene pentru că s-au desfăşurat în circumscripţiile folosite şi la alegerile legislative, valoarea lor de simulare fiind deci mai ridicată decât cea a alegerilor pentru Consiliile locale.

suplimentar de senator cu 82.176 voturi şi unul de deputat cu 37.879 de voturi:

CDR	1992		1996			
	Senat	*Camera*	*Senat*	V-	*Camera*	+/-
V	2.210.722	2.177.144	3.772.084	+ 1.561.362	3.692.321	+ 1.515.177
M	34	82	"53	1 19	122	~ +40

Norma reală de reprezentare a fost, la alegerile din 3 noiembrie 1996 de pildă, de 85.228 de voturi valide pentru un senator şi de 37.313 voturi valabil exprimate pentru un deputat. Strict aritmetic, PDSR ar fi trebuit să piardă doar patru locuri de senator şi în jur de zece mandate de deputat. Jocul proporţionalităţii, aşa cum este aplicat în sistemul electoral românesc, a făcut ca, pentru partidele aflate la vârf, pierderea să fie de aproximativ trei ori mai costisitoare în voturi decât câştigul, tendinţă ce s-a verificat şi în performanţele PDSR la alegerile din 2000.

în Senatul ales în 1996, CDR şi PDSR au fost despărţite de 936.073 de voturi, materializate într-o diferenţă de 12 locuri, ceea ce revine la o normă de reprezentare de 73.006, inferioară cu 12.000 celei naţionale. în Camera Deputaţilor, 1.058.461 de voturi separau cele două formaţiuni, adică 34.143 voturi pentru fiecare din cele 31 de mandate deţinute de CDR în plus faţă de principalul partid de opoziţie de atunci; prin urmare, deputaţii care asigurau întâietatea Convenţiei fuseseră aleşi şi ei pe baza unei norme de reprezentare inferioară celei reale. Aceste norme, atât cele reale, cât şi cele „de separare" erau oricum de două ori mai mici decât cele prevăzute de art. 3 al Legii 68/1992, adică 70.000 de locuitori pentru un deputat şi 160.000 pentru un senator.

Să vedem dacă regularităţile pe care le-am surprins până acum sunt confirmate de evoluţia formaţiunilor politice aflate în 1996 în partea de mijloc a clasamentului, mai întâi cu ajutorul rezultatelor înregistrate de FSN/USD, care şi-a îmbunătăţit performanţa:

	1992		1996			
	Senat	*Camera*	*Senat*	+/~	*Camera*	~~7 +A
	!. 139.033	1.108.500	1.617.384	+ 478.381	1.582.231	+ 474.269
	18	ZII		+X-.']	* 53	"+,10

Fiecare loc de senator dobândit de USD în plus faţă de FSN a cerut 95.670 de voturi, cu 13.000 mai mult decât a avut nevoie CDR, iar fiecare mandat de deputat suplimentar a fost câştigat cu 47.426 de voturi, adică cu 10.000 peste norma de creştere a CDR.

Să adăugăm, în sfârşit, datele unui partid, PUNR, care a scăzut în 1996 în preferinţele electoratului:

	PUNR	*Senat* 1992	*Camera*	*Senat*	1996	*Camera*	+/-
V		890.410	1 839.586	518.962	- 371.448	533.348	-306.238
M				7		~_\%	- 12'

Se constată că PUNR a rămas fără un loc de senator la fiecare 53.064 voturi pierdute (cu circa 20.000 în plus faţă de PDSR) şi Iară un mandat de deputat la 25.519 voturi în minus (o cădere cu 10.000 de voturi mai lentă decât cea suferită de PDSR).

în mare, la 100.000 de alegători care le-au retras încrederea în 1996, PDSR a rămas fără 3 senatori şi fără 7 deputaţi, iar PUNR cu 2 senatori şi 4 deputaţi mai puţin. Dimpotrivă, la 500.000 de electori suplimentari care le-au acordat votul, CDR a obţinut 6 mandate de senator şi 14 de deputat, iar USD doar 5 şi respectiv 10.

S-ar putea spune, cu titlu de regulă provizorie şi oarecum rudimentară, că pentru partidele mai bine plasate în clasament câştigul este, proporţional, mai uşor şi scăderea mai abruptă, în vreme ce partidele aflate în plutonul de mijloc şi inferior plătesc mai ieftin pierderile dar cresc cu eforturi mai mari.

Dacă am încerca să transpunem, printr-un exerciţiu teoretic, rezultatele alegerilor legislative din 1996 în modul dc scrutin majoritar, ar trebui, pe baza indicatorilor simulării pe care am făcut-o pentru alegerile locale şi ignorând, firesţe, atât miza

scrutinelor, cât şi efectul de timp şi dintre 2 iunie şi 3 noiembrie 1996, sa trecem în contul PDSR un spor în voturi de 48,73%, pe seama CDR un spor de 38,53% şi în zestrea USD un spor de 28,86%. înmulţind aceste procente cu numărul de voturi obţinute pe liste şi divizând apoi suma prin norma reală de reprezentare (85.228 de electori la un senator şi 37.313 la un deputat) am obţine următoarea configuraţie ipotetică a unui Parlament ales prin scrutin majoritar (S):

		Senat			Camera		
	M	S			M		
CDR	53	61	+ 8		122	137	+ 15
PDSR	41	49	+ 8		91	104	+ 13
USD	23	24	+ 1		53	54	+ 1

Rezultatul este departe de a fi neaşteptat: partidele mici simt avantajate de modul de scrutin proporţional (USD a obţinut aproape acelaşi număr de mandate cu un minus de 400.000 de voturi) şi defavorizează partidele mari.

Dacă nu ar fi fost vorba despre o simulare, ci am fi avut de-a face cu un scrutin ce s-ar fi desfăşurat în mod real după principiul majoritar, fenomenul de polarizare la vârf ar fi fost probabil încă şi mai pronunţat. UDMR, PUNR şi PRM n-ar fi izbutit să obţină, împreună, nici măcar cele 9 locuri de senator şi 33 de mandate de deputat care le-ar fi revenit după însumarea ipoteticelor rezultate ale CDR, PDSR şi USD.

Politica românească s-ar fi reorganizat după un model similar celui german, adică potrivit unui sistem partizan de alternanţă moderată, comportând „două partide şi jumătate" ***(Zweiundhalb-parteiensystern)*** şi o reprezentare punctuală a UDMR. într-un asemenea context, USD n-ar fi fost mai câştigată în mandate, dar puterea sa de decizie şi spaţiul său de manevră ar fi fost pesemne mult mai mari, pentru că nici unul dintre cele două partide principale nu ar fi fost în măsură să guverneze fără concursul ei.

Să ne întrebăm acum dacă reprezentarea proporţională, aşa cum este utilizată în alegerile româneşti, are cel puţin meritul fidelităţii faţă de finalitatea sa proporţională. Se consideră că reprezentarea proporţională „perfectă" este exprimată de relaţia **y = x,** unde **y** desemnează raportul dintre mandatele atribuite partidului 1 şi cele atribuite partidului 2, iar **x** raportul dintre voturile adunate de partidul 1 şi cele adunate de partidul 2'.

Fie deci raportul dintre mandatele şi voturile obţinute de CDR şi PDSR **în** 1992 şi 1996, atât în Senat, cât şi în Camera deputaţilor

	i	y	x	y = x"
Senat 1992	\	1,32	1,40	n = 0,94
Camera 1992	\	1,42	1,38	n = 1,02
Senat 1996	\	1,29	1,33	n = 0,96
Camera 1996	\	1,34	1,40	h = 0,95

Variabilă de la o Cameră la alta şi de la o alegere la alta, abaterea **n** de la proporţionalitate este deci destul de redusă. Dintre cele trei cauze care au reputaţia de a produce efecte de disproporţionalitate şi anume: mărimea circumscripţiei electorale, existenţa unor clauze de excludere şi translarea disproporţională[2], cea din urmă este aproape neglijabilă în sistemul electoral românesc, modalitatea de calcul fiind relativ bine calibrată matematic.

Dimpotrivă, s-a văzut limpede că pragul electoral impus de lege, mai întâi de 3%, apoi de 5%, se constituie într-un instrument politico-artimetic care exclude de la dreptul de a fi reprezentaţi în Parlament în medie 17% din alegătorii ale căror voturi au fost validate.

A doua distorsiune, tot atât de serioasă, este provocată de magnitudinea circumscripţiilor electorale. Să ne amintim că în 1996 doar doi din cinci senatori şi numai doi din trei deputaţi au

[1] Rein TAAGEPERA, Matthew SOBERG SHUGART, *Seats and Votes. The Effecls and Determinante ofElectoral Systems,* Yale University Press, New Haven and London, 1989. pp. 167-168. Cristian PREDA, *România posteomunistă şi România interbelică, pp.* 59-60 foloseşte o altă medodă de calcul, mai fină şi mai dinamică; rezultatele sale sunt însă convergente cu cele obţinute de mine.

[2] Giovanni SARTOR1, „The Influence of Electoral Systems: Faulty Laws or Faulty Metfaod?", in Arend LIJPHART, Bernard GROFMAN, editors, *Electoral Laws and iheir Political Consequences,* Agathon Press, New York, 1986, pp. 58-59.

fost aleşi la acest nivel. Nici un candidat PRM pentru Senat n-a reuşit, de pildă, să obţină atunci un mandat direct. Redistribuirea naţională a stabilit un raport aleatoriu între distribuţia teritorială a rezultatelor finale ale partidelor şi preferinţele electoratului dinte-o circumscripţie dată. Uniunii Democrate a Maghiarilor i-au fost astfel repartizate mandate în zone în care nu există practic o minoritate maghiară. Cu alte cuvinte, voinţa politică a cetăţenilor care-şi exercită concret dreptul de vot în propria lor circumscripţie este completată şi corectată de o voinţă generală dedusă pe baze matematice.

în concluzie, s-ar spune că partidele cu vocaţie guvernamentală nu sunt formal avantajate de reprezentarea proporţională. Cu toate acestea, ele nu insistă de regulă pentru schimbarea modului de scrutin, deşi ar avea puterea să o facă, iar o asemenea modificare le-ar aduce un profit electoral evident. Eventuala introducere a votului majoritar ar putea declanşa un proces de restructurare a sistemului românesc de partide într-un sens bipartizau şi ar duce la instaurarea reală a alternanţei, pe care opinia publică o socoteşte un criteriu de consolidare a democraţiei.

Perpetuarea alegerilor de liste pare să convină în continuare formaţiunilor politice majore, în ciuda dificultăţilor pe care ie întâmpină în România guvernarea prin coaliţii. Acest paradox sc explică prin rolul îndeplinit de partide în regimul politic românesc, ştiind că nu modul de scrutin determină forma regimului după o relaţie de tip cauză-efect, ci, dimpotrivă, regimul este cel care, potrivit propriei sale naturi şi în funcţie de obiectivele pe care principalii actori politici doresc să le atingă, adoptă o modalitate anume de desfăşurare a alegerilor.

CAPITOLULUI

Absenţa subiectului politic

Revoluția de recuperare

în epoca triumfului individualismului, dispozitivele de putere se instalează, de obicei, după regula modelului teoretic, adică potrivit unui inventar de bunuri sociale și de simboluri pe al căror enunț se întemeiază moralitatea și legitimitatea practicii politice. Din rețeta unei revoluții nu poate lipsi, în principiu, o teorie revoluționară ori un surogat acceptabil al acesteia. De aceea, inventarea unui cadru de referință la valori pare să fie o cale privilegiată prin care consensul - ca dimensiune obligatorie a spațiului politic modem, fărâmițat și evacuat de funcții simbo- I ice „tari" - poate fi înrădăcinat în subiectivitatea unei alegeri, a unei anumite vocații de a exercita puterea.

în România, revoluția a fost modelul social al delegitimării totalitarismului, revoluția a fost mijlocul prin care fostele elite comuniste au procedat la reforma propriilor structuri și ierarhii, revoluția a fost instanța care le-a permis intelectualilor să se impună ca unici purtători de cuvânt ai societății civile.

Dacă procesul de democratizare ce însoțește orice trecere de la un regim autoritar la statul de drept poate fi descris ca o instituționalizare a nesiguranței[1], atunci revoluția, ca rit major al acestei treceri, este constrânsă să se prezinte drept o certitudine instituționalizată. Altfel spus, dincolo de probabila spontaneitate a gesturilor de revoltă și de improbabilele acțiuni provocatoare,

[1] Aclam PRZEWORSKI, „Democray as a Contingent Outcome of Conflicts", in Jon ELSTER, Rune SLAGSTAD, editors, *Constituționalism and Democracy,* Cambridge University Press, Cambridge, 1988, p. 63.

revoluția, așa cum românii au trăit-o în decembrie 1989, a fost, în principal, un efort anonim de sistematizare și de raționalizare a lipsei proiectului politic al schimbării[1].

O revoluție imaginată

Revoluția română ține, mai degrabă, de domeniul imaginației. Revolta străzii a fost rezultatul unui imaginar colectiv în care acumularea tensiunilor, zvonurilor, disperării, iluziilor și nerăbdării a depășit temperatura de fierbere. Emoția populară, cu formele ei violente, s-a arătat capabilă să răstoarne un guvern, să spulbere chiar un regim politic, dar nu a produs, de la sine, un nou dispozitiv de putere. Ca și în celelalte societăți posteomuniste, transformarea de regim a fost un fenomen profund heteronom, căci euforia populară nu a fost cu adevărat însoțită de o mobilizare socială și nici nu s-a investit într-un proiect politic[2].

Revoluția este sistematică și analitică, revolta este spontană și critică. Revoluția recurge la structuri și instituții, revolta se întrupează din gesturi și cuvinte. Revoluția se naște la capătul unei tactici combinatorii și al unui calcul social al probabilității schimbării de regim, revolta se dezlănțuie atunci când sunt anulate logica prudenței și reflexul supraviețuirii. Revoluția aparține elitelor, revolta este privilegiul societății.

Cei care se revoltă nu ajung niciodată la putere. Sunt folosiți uneori, în cazuri izolate și atent verificate, pentru a da un lustru de legitimitate grupului care se instalează la putere în urma unei revolte. în realitate, revoluționarii sunt întotdeauna „de profesie" și nu-și aleg niciodată strada ca teren de luptă. Ei atacă direct, după o tehnologie proprie acțiunii politice și cu un profesionalism îndelung exersat, centrele puterii căreia vor să i se substituie. Străzile răscolite de mulțimea revoltată nu asigură decât coloana sonoră a unei acțiuni care se petrece în interiorul palatelor puterii.

Faptă a unei minorități răzvrătite, insurecția din decembrie 1989 a surprins nu numai regimul, dar și publicul deloc pregătit pentru o schimbare dc structură a regulilor și raporturilor sociale. Așteptând mereu o re-normalizare a orizontului cotidian, societatea părea că se resemnase să vadă funcția politică preluată, aparent definitiv, de către oligarhia de partid. Schimbarea nu s-a situat la capătul unui proces revoluționar, ci a fost mai curând punctul culminant al unei crize interne generalizate[1].

Comunismul nu a căzut, nu a fost doborât, ci, pur și simplu și cu un termen leninist, „a putrezit"[2], s-a descompus. Sfârșitul comunismului nu ar trebui deci gândit în categoriile voinței sau ale structurii, ci în cea a hazardului[3].

Revoluția română n-ar fi în sens strict decât o „non-revoluție" violentă, căci nu a dispus nici de o contra-elită revoluționară, nici de o teorie revoluționară, nici de o organizare revoluționară și nici de un proiect revoluționar. Ca și celelalte forme de demitere a totalitarismului central și est-european, revoluția română nu a fost produsul unor agenți și al unei agende revoluționare, ci și-a produs ea însăși agenții și agenda[4].

[1] Pertinente în acest sens sunt remarcile din Katherine VERDERY, Gail KLIGMAN, „România after Ceaușescu: Post-Communist Communism", in Ivo BANAC, editor, *Eastern Europe in Revolution,* Corneli University Press, Ithaca-London. 1992, pp. 121-122, potrivit cărora nici una dintre cauzele deduse *a posteriori* ale Revoluției din decembrie nu este suficientă pentru a-i explica succesul; altfel spus, faptul că în România a avut loc o revoluție rămâne, in ultimă analiză, ireductibil rațional.

[2] Stephen HOLMES, „Conceptions of Democracy in the Draft Constitutions of Post-Communist Countries", in Beverly CRAWFORD, editor, *Markets, States, and Democracy. The Political Economy o) Post-Communist Transformation,* Westview, Boulder, Co. and San Francisco and Oxford, 1995, p. 74.

[1] Bill LOMAX, „Impediments to Democratization in Post-Communist East-Central Europe", in Gordon WIGHTMAN, editor, *Parly Formation in Easl-Cenlral Europe. Polilics in Czechoslovakia, Hungary, Poland, and Bulgaria,* Edward Elgar, Aldershot, 1995, p. 179.

[2] Claus OFFE, *Varielies of Transilion. The East European and Easl German Experience,* The M.I.T. Press, Cambridge, Mass., 1997, p. 134.

[3] Catherine PERRON, *Les pionniers de la democrație. Elites politiques locales tcheques el esl-allemandes, 1989-1998,* Presses Universitaires de France, Paris, 2004, p. 17.

[4] Jon ELSTER, Claus OFFE, Ulrich K. PREUSS, *Instituțional Design in Post-Communist Societies. Rebuilding the Ship al Sea,* Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 11.

Revoluția însăși și-a adus deci pe lume revoluționarii. Procesul dc transmitere a puterii funcționa, se pare, din plin și fără obstacole majore începând chiar 22 decembrie 1989, dar mișcările de stradă ridicau problema extrem de dificilă a legitimității simbolice și a procedurilor politice de legitimare a succesiunii regimului totalitar[1].

Atunci, punerea în scenă unei agresiuni invizibile, dar violente, imaginea televizată a unei țări asediate de un inamic tară nume și fără chip, au dat conducătorilor post-revoluționari posibilitatea de a se înfățișa drept eroi ai pacificării, învingători ai războiului civil și apărători ai societății. Televiziunea a jucat, în final, rolul de „teorie revoluționară" *sui generis* a revoluției române, cei care s-au perindat prin studiouri în primele zile improvizându-se într-un fel de „contra-elită revoluționară". Controlul televiziunii a deposedat Partidul Comunist, în calitatea acestuia de instituție a imaginarului (în măsura în care deținea monopolul ideilor și credințelor publice), de industria imaginarului, de mijloacele de producție ale politicii. Revolta culpabilizantă- din pricina caracterului său minoritar, spontan și accidental - a locuitorilor Timișoarei și a câtorva mii de bucureșteni disperați, a devenit astfel „revoluția noastră", „revoluția întregului popor".

Eliberată de propria identitate ideologică printr-un asentiment general, stăpână pe metoda de fabricație a politicii și întemeiată în mod aproape ritual pe sânge - cel al șefului Partidului și a sute de nevinovați - clasa conducătoare comunistă a evitat cu grijă schimbările de structură și s-a angajat pe drumul, foarte popular în primul moment, al reformelor limitate, menite să răspundă exigențelor imediate și concrete ale societății.

Această strategie succesorală a fost bine chibzuită, căci nici un grup social nu mai putea revendica, de acum înainte, paternitatea unei revoluții devenită națională și, pe cale de consecință, anonimă și vidă de sens. De fapt singurul model teoretic care permite calificarea evenimentelor din decembrie 1989 drept revoluție este perspectiva agregării psihologice: o schimbare violentă de regim poate lua o formă revoluționară atunci când „privarea relativă" - atât a maselor, cât și a celor care aspiră la statutul de elită - de accesul la bunurile sociale cele mai apreciate devine extrem de răspândită și de intensă[1].

Distribuirea rapidă a câtorva bunuri sociale îndelung râvnite a făcut ca revoluția să pară încheiată, iar obiectivele sale atinse: nivelul de viață al populației se îmbunătățise în chip evident și imediat, teama se risipea, aparatele de represiune ale statului se făcuseră aproape nevăzute, la vârf se instalaseră oameni cu aparență simplă, trecuți prin proba focului și, mai ales, gata să-și asume responsabilitatea funcției politice, al cărei uz proprietarul său legitim, poporul suveran, îl pierduse demult, dacă l-a avut cu adevărat vreodată.

Drept urmare, subiectului libertății politice și civile care este societatea în ansamblul ei, i-a fost refuzată orice participare directă la realizarea propriului destin. Poate însă cineva să se simtă responsabil față de o libertate la a cărei instaurare nu a fost chemat? Cum să creezi o solidaritate în jurul valorilor libertății, în momentul în care societatea nu a fost invitată la definirea lor?

Intelectualii și ideologii societății civile n-ar fi trebuit deci, în prima parte a anilor '90, să se lase luați prin surprindere de indiferența și chiar de ostilitatea cu care marele număr le-a întâmpinat discursurile inspirate de tema libertății. Majoritatea nu se grăbește să se solidarizeze în jurul unei libertăți pe care a primit-o în dar și de care nu se socotește responsabilă.

întoarcerea în Europa

Democrația nu funcționează ca un laborator al virtuților cetățenești, după cum nici instituțiile statului nu sunt sanatorii pentru tratarea maladiilor conștiinței. Dimpotrivă, starea de

[1] Andrew ARATO, *Civil Suciety, Constilulion, and Legitimacy,* Rowan & Littl'efield. Lanham, MD. 2000, p. 165 crede că evenimentele din decembrie pot fi calificate drept o revoluție în sens strict legal, în măsura în care vechea ordine juridica ar fi fost spontan abolită. Această ipoteză nu se confirmă însă, actele legislative explicit sau implicit abrogate după Revoluție fiind extrem de puțin numeroase.

[1] Ted Robert GURR, *Why Men Rebel,* Princeton University Press, Princeton, N.J., 1970, pp. 334-337.

libertate a unei naţiuni este măsura solidarităţii dintre grupurile politice, profesionale, culturale, etnice şi confesionale care formează societatea.

Noua putere publică nu îşi trăgea rădăcinile dintr-un asemenea tip dc solidaritate, ci dintr-un substitut al acesteia, anume unanimitatea etică mistificatoare a unei mentalităţi colective şlefuită de câteva decenii de totalitarism, o mentalitate scutită de tensiuni şi accidente, capabilă să împotmolească orice schimbare neprevăzută. Emoţia socială din decembrie 1989 fusese imediat turnată în albia unei expresii politice formalizate, cea a consensului naţional asupra marilor obiective ale tranziţiei, a unei formule de guvernare pragmatică, plină de cumineenie, fără valori de apărat ori de propus, dacă excludem unanimitatea, pacea socială şi normalizarea.

Ca şi cum nimic extraordinar nu s-ar fi întâmplat în decembrie 1989, cetăţenii erau chemaţi la lucru şi invitaţi să consume în linişte roadele plăpânde ale muncii lor. Intelectualii şi noii ideologi ai societăţii civile - care nici nu pregătiseră răsturnarea comunismului printr-o opoziţie semnificativă şi colectivă, nici nu participaseră în număr mare la manifestaţiile din 16-21 decembrie 1989 - se găseau acum în faţa unei clase conducătoare înnoite, a unei elite comuniste reformate' care, sigură de un sprijin popular larg, nu înţelegea să împartă cu altcineva accesul la resursele de putere ale statului, pentru că îşi calculase profitul pe termen scurt şi mediu, iar orice partaj risca să-i compromită achiziţiile.

Valorile constituie însă armamentul strategic al elitei intelectuale. Aceasta a montat deci, în faţa puterii, un fel de machetă a unei societăţi bazate, în chip spontan, pe *democraţie, libertate* şi *adevăr.* Astfel s-a născut Piaţa Universităţii, Golănia, leagăn al unui imaginar colectiv destinat să sfărâme unanimitatea preconizată de noul regim politic şi, mai cu seamă, să se constituie într-o scară spre palatele puterii[1].

Căci spectacolul celor trei valori promovate dc intelectuali urma să fie prima treaptă a procesului de îndepărtare din palatele puterii a clasei conducătoare comuniste. Nu s-a întâmplat aşa, pentru că mesajul n-a fost primit de către majoritatea instalată confortabil în consensul din decembrie. Mai mult, Golănia a fost atacată nu numai din direcţia puterii, dar a făcut şi obiectul unei reprobări publice destul de masive, pentru că majoritatea cetăţenilor nu s-a bucurat să vadă cum politicienii în care şi-a investit încrederea sunt luaţi în derâdere.

însuşi numele republicii imaginare - kilometru 0 al unei Românii eliberate de comunism - era provocator. în ansamblu, sfidarea Golăniei a fost mult prea radicală şi „prost crescută" pentru a putea trezi, la rândul ei, un anumit consens, sau măcar un ecou favorabil în rândul majorităţii cetăţenilor. Piaţa Universităţii a fost, într-un anumit fel, o revoluţie refăcută de intelectuali. Genul de revoluţie pe care aceştia ar fi dorit să o vadă petrecându-se spontan, singura capabilă să-i aducă la putere, în calitate de administratori ai valorilor în numele cărora poporul ar fi trebuit să coboare în stradă pentru a doborî comunismul[2].

în final, intelectualii au ştiut să profite chiar şi de eşecul i epublicii valorilor. Cu atât mai mult cu cât preţul acestei lecţii istorice a fost plătit - pe 13, 14 şi 15 iunie 1990 - de inocenţi: studenţi, golani veritabili, ţigani, simpli trecători, grevişti ai foamei.

Legitimitatea simbolică a puterii învingătoare în alegerile din 20 mai 1990 se hrănea nu atât din votul popular, cât din sângele nevinovat din decembrie 1989. Alt rând de victime, cele din iunie

' Am utilizat tipologia propusă de Gerald M. EASTER, „Preference for Presidentialism. Postcommunist Regime Change in Russia and the N1S", *World Polilics,* 49, 1997, pp. 188-190: spre deosebire de elitele dispersate, cele reformate, deşi atinse structural de căderea vechiului regim şi angajate într-un proces dc selecţie internă, nu sunt încă fragmentate; elitele comuniste din România nu vor începe sâ se disperseze efectiv decât în ultimele luni ale anului 1991.

[1] Pentru Piaţa Universităţii v. analiza lui Alexandru GUSSÎ, „Quelques icmarques sur les consequences de l'usage politique du passe commuriiste dans la structuration du champ politique roumain apres 1989", in Alexandra IONESCU, Odette TOMESCU-HATTO, sous la direction de, *Politique el societe dans la Roumanie contemporaine,* L'Harmattan, Paris, 2004, pp. 349-370.

- Raţiunile pentru care intelectualii est-europeni au eşuat în încercarea lor >lc a înţelege şi a explica revoluţiile din 1989 la Jeffrey C. 1SAAC, *Democracy in Dark Times,* Cornel! University Press, Ithaca and London, 1998, pp. 42 sq.

1990, au dat intelectualilor o legitimitate alternativă, ce va fi investită în acțiuni cu caracter exclusiv politic. Valorile generice celebrate în Piața Universității nu vor fi însă transformate în bunuri sociale pe care să se poată întemeia o nouă comunitate politică.

Din acest punct, intelectualii își vor modifica strategia și se vor apropia de putere pe o cale diferită. *Democrație, libertate, adevăr,* cântate, desenate, dansate, versificate și proclamate la kilometrul 0 al utopici, aceste valori păreau evidente, nu cereau nici un fel de demonstrație, fiind trăite pe viu de mulțimea de interpreți ce umplea Piața Universității. Odată eliberate din spațiul imaginar și închis al Golăniei, aceste valori s-au confruntat cu nevoia unei omologări, a unei puneri la încercare, a unui conținut credibil, acceptabil și verificabil de către întreaga societate. Autoritatea chemată să le valideze a fost tot o imagine ideală, de tip *realia,* cea a Europei, a Occidentului atlantic.

în jurul acestei axe trebuia să se întrupeze noua ordine politică. Valorile *libertății* și *democrației* nu au fost însă niciodată definite sistematic și critic, ci, golite de orice istoricitate nominalistă, au fost pur și simplu considerate drept cele două componente majore ale unei identități europene regăsite. Imaginea abstractă a Europei a fost, prin urmare, convocată de către intelectuali ca un model axiologic la care putea fi alimentat direct orice dispozitiv de putere. Exigența „întoarcerii în Europa" a ținut loc de proiect de viitor, a înlocuit orice efort de elaborare pozitivă a valorilor.

Dar despre ce fel de Europă era vorba? în nici un caz despre Europa socială proiectată după Tratatul de la Maastricht. Aceasta rămâne necunoscută și, oricum, inutilizabilă ca model, pentru că democrația și libertatea par, în ochii elitelor românești, inseparabile dc opțiunea economică (neo)liberală. în orice caz, afirmarea faptului că Europa ca atare se cere a fi construită, că apropiata sa întregire presupune o critică refondatoare a valorilor modernității moștenite din secolele al XVUI-lea și al XlX-lea, că însăși democrația trebuie regândită sub aspect structural și istoric, că bazele libertății se cuvin a fi reașezate, iar adevărul reinterpretat, ar fi însemnat să-i dezarmezi pe intelectuali, să-i lași fără certitudini în fața unei puteri fără valori.

Europa mereu invocată în discursurile elitei de la începutul anilor '90 era, mai degrabă, un fel de continent ideal, un soi de mit al originilor ce impunea urgența reîntoarcerii, o republică a valorilor cam trecută și burgheză, dar încă atrăgătoare în ochii unor provinciali.

Trecutul luminos

în primii doi ani de la închiderea Pieței Universității, mediul intelectual a fost marcat de un fenomen aproape general de migrație politică: intelectualii s-au instalat în partide și mișcări civice, au ajuns să conducă opoziția, să ocupe coloanele jurnalelor și să participe la alegeri[1].

Pe scurt, dacă au intrat în politică prin strategia discursului asupra valorilor, intelectualii au început să se apropie de putere prin procedee birocratice, încercând, la rândul lor, să organizeze consensul. Iar aceia dintre ei care, prea încrezători în propria statură intelectuală, nu au înțeles regulile după care puterea este produsă într-o societate birocratică, au fost eliminați de pe scena politică, așa cum s-a întâmplat cu Partidul Alianței Civice la alegerile din 3 noiembrie 1996.

Democrația și *libertatea* au încetat să mai fie strigăte pornite din inimă pentru a deveni metaforele favorite ale unei noi limbi de lemn. *Adevărul* a fost înlocuit, în ordinea politică, prin economia de piață, noțiune ce pare capabilă să descrie, mai bine decât oricare alta, însăși consistența unei societăți aflate în plină tranziție „de la comunism la capitalism".

Vechea unanimitate a anului 1990 a fost fragmentată de șomaj, inflație, de criza generalizată a economiei, de insecuritate și corupție, de aroganța și incompetența clasei politice post-decembriste. Totuși, critica acestor maladii ale puterii, așa cum a fost întreprinsă până în 1996 de către opoziția animată de

[1] Pentru traseele și carierele politice ale intelecUialilor în Europa posteomunistă, Jacques BREILLAT, *Du communisme au posl-communisme, Les mtellecluels interpelles par le politique,* Sakkoulas/Bruylant, Athenes et Bruxelles, 2002.

intelectuali, nu a vizat vindecarea funcţiei politice, ci crearea unei culturi politice alternative, omologată după modelul european.

Aeeastă cultură, cu limba sa de lemn ce pune în locul lexicului marxist vocabularul civic-liberal, rămâne un spaţiu fictiv, o materie primă din care se înfiripă un imaginar colectiv cu vocaţie majoritară. Pas cu pas, contururile Golăniei au fost desenate la scara întregii ţări. Ceea ce înseamnă că, în locul unei judecăţi asupra raporturilor de putere din societatea românească, a fost propus un model exemplar de societate, cea liberal-democrată, căruia nu i-ar fi lipsit decât practica valorilor pentru a deveni o realitate locală.

întregul spectru al discursurilor publice a fost astfel invadat de libertate, democraţie, economie de piaţă, stat de drept, societate civilă şi alte noţiuni socotite în stare a exprima valori con- j crete, reale, la îndemână. Valori ce pot fi atinse şi măsurate, pot fi învăţate, vizitate la domiciliu, importate, domesticite şi însuşite.

Astfel, în timpul campaniei electorale din septembrie 1992, opoziţia încadrată de intelectuali şi-a întemeiat legitimitatea pe morala şi istoria Golăniei, prezentată ca un laborator în care libertatea, democraţia şi adevărul ar fi fost obţinute în stare pură. Iar în campania prezidenţială din octombrie 1996, candidatul opoziţiei a invocat Piaţa Universităţii ca un moment de legitimare a trecerii sale din rândurile societăţii civile în lumea politică.

Cu toate acestea, o societate care se bizuie doar pe puterea de seducţie a valorilor şi nu pe identitatea şi autonomia persoanei ori pe reţele de solidaritate, va ocupa, fără îndoială, o ţară cu! geografie utopică, administrată de intelectuali potrivit unei geometrii a puterii fără aptitudini descriptive sau capacitate analitică. Şi cum nu poţi locui într-o utopie fără riscul de a cădea sub ispita ideologiei, o anumită nelinişte nu a întârziat să tulbure conştiinţele intelectualilor.

La urma urmelor, valorile au nevoie de un trup, dc o ratificare la nivelul persoanei şi al experienţei istorice. De aceea, după dispariţia Golăniei - în care valorile au fost trăite ca întâlnire şi recunoaştere - o parte considerabilă a intelectualităţii s-a îndreptat spre opţiunea monarhică. Căci fostul rege părea să întrupeze valorile democraţiei şi libertăţii ce ar fi caracterizat România pre-comunistă, fiind considerat o figură vie a acestor valori, un martor de neînlocuit al validităţii lor, o instanţă supremă de omologare a speranţei de schimbare. întoarcerea sa ar fi contribuit deci, în mod spontan şi aproape magic, la reactualizarea originilor, la instaurarea valorilor şi, o dată cu ele, la venirea la putere a elitei intelectuale.

Tema morală a adevărului revenea şi ea în umbra ideii monarhice: „a spune adevărul" despre trecut şi despre persoana regelui detronat ar fi fost unica posibilitate de a convinge majoritatea de utilitatea restauraţiei monarhice, singura şansă dc a ancora valorile în pozitivitatea unei experienţe istorice şi de a le da o „faţă umană".

Ideologiile, religioase sau politice, sunt făcute pentru a genera certitudini prin intermediul unor modele sociale izbăvite de tensiunile, confuziile şi violenţele care fierb în crenelul cronologic ce trebuie vindecat de boala lipsei de sens. Preţul unor astfel de certitudini este anestezierea lucidităţii, expulzarea spiritului critic şi căderea gândirii în captivitatea antinomiilor simple. Raportul dintre istoria răscolită a societăţii şi modelul social salvator este reprezentat în termenii unui dualism dogmatic, asemeni unei încleştări pe viaţă şi pe moarte între un tărâm controlat de forţele răului şi o ţară de vis în care domneşte binele.

Hipnoza ideologică ce-i cuprinde pe intelectuali în vremurile de răscruce este un simptom al fricii de istorie şi, în fond, un fenomen antimodern. în loc să fie explorat prin observaţie, analiză şi acţiune, prezentului i se caută soluţii afirmative, rezolvări definitive, formule mântuitoare. Căderea în ispita sensului dat nu este însă decât un refuz al modernităţii.

Monarhia republicană

Terapiile amăgitoare folosite de elită variază în timp şi spaţiu. Unele s-au bucurat de o întrebuinţare aproape generală, ca de pildă marxismul şi drepturile omului; altele nu se pot mândri decât cu o răspândire locală, precum regalismul la care a recurs o

parte a mediului intelectual românesc, pentru a nu da ochii cu istoria în mișcare și a nu fi obligată să-și producă singură sensul.

Suprafața politică românească a fost ridicată - între 1990 și 1996 - la scara unui câmp de bătălie pe care ar sta față în față două realități vrăjmașe: *regimul neo-comunist* (ca fază finală de involuție a comunismului de import) și *istoria națională* (a cărei supremă întruchipare ar fi monarhia constituțională). Această viziune dualistă prezenta câteva calități taumaturgice indiscutabile. Mai întâi, etichetat drept articol de import, comunismul n-ar mai fi avut nimic de-a face cu „ființa națională" românească, în al doilea rând, demnitatea și identitatea colectivă a românilor n-ar mai fi trebuit căutate, elaborate și verificate în ei înșiși; ele ar fi dispus de o reședință de lux în principiul monarhiei constituționale. Ar fi fost deci suficient ca aceasta să fie adusă înapoi pentru ca demnitatea și identitatea națiunii să fie restituite cetățenilor săi fără nici un efort care să le poarte semnătura.

Comunismul, chiar dacă, la origine, nu este un produs al industriei politice românești, a devenit în cele din urmă o întruchipare a istoriei naționale. O istorie recentă care a fost nu numai îndurată cu resemnare, dar și trăită, o istorie autentică în care intelectualii au făcut carieră, în care și-au câștigat prestigiul public în temeiul căruia și-au luat dreptul de a acuza prezentul și de a gândi viitorul sub forma unei restaurări a trecutului.

Faptul că acest viitor se ascunde sub masca trecutului, fiind zugrăvit în culorile vârstei de aur a Constituțiilor din 1866 și 1923, nu poate fi interpretat, în final, decât ca un refuz al istoriei și un refugiu în opiul ideologiei. Mitul monarhiei constituționale are cel puțin un merit, acela de a îndulci gustul eșecului înregistrat de elita intelectuală, ce n-a putut pătrunde în măsura în care și-a dorit-o în noua clasă politică postrevoluționară.

în ultimă analiză, o țară în care orientările politice nu sunt croite după tipare doctrinare, ci în funcție de compatibilitatea caracterelor, în care succesul grupărilor politice nu se datorează valorii programelor, ci popularității oamenilor care le susțin, în care nu ideile, ci persoanele fac obiectul judecăților și recompenselor publice, o astfel de țară nu poate fi, fie numai și involuntar, decât profund monarhistă.

Cu toată agresivitatea limbajului lor republican, chiar și partizanii președintelui Iliescu au fost, în esență și chiar din prima

clipă, monarhiști în sensul aristotelic al termenului. Nu era oare cât se poate de bonapartistă ideea potrivit căreia Ion Iliescu - aclamat de către susținătorii săi din 1990 și 1992 ca Președintele-Soare - ar fi fost „omul providențial" care a răsturnat tirania, șeful harismatic care, singur între contemporanii săi, era chemat să salveze România? Puterea i se cuvenea în chip firesc, organic, căci el și numai el ar fi avut experiența și capacitatea de a o exercita în folosul poporului.

Teoria emanației revoluționare nu a constituit la rândul ei, decât un substitut de ocazie al dreptului divin, providența fiind înlocuită de revoluție ca sursă ultimă a autorității, iar emanația luând locul ungerii ca procedeu magic de transmitere și delegare a puterii. Președintele a fost emanat de televiziune în contul poporului aflat în stare de revoluție, după cum regii erau unși de Biserică în numele poporului aflat în stare de har. Suveranitatea de drept revoluționar, legitimata de două ori (în mai 1990 și în septembrie 1992) prin metoda succesiunii electorale, instituie - prin sacramentul imaginii televizate - un soi de formulă monarhică post-modernă, în care președintele nu este primul funcționar, întâiul magistrat al țării, ci „alesul națiunii" situat, ca suprem mediator și reprezentant al statului, deasupra celorlalte autorități publice.

în spiritul Constituției din 1991, România se prezintă ca o „monarhie republicană". Președintele este învestit cu toate atribuțiile de reprezentare națională specifice regalității, bucurându-se, ca și aceasta, de privilegiul iresponsabilității politice. Președintele României întrupează statul, fiind însă scutit de riscul de a-l administra, deține plenitudinea puterii, dar este ferit de pericolul de a o pune în exercițiu cu propriile sale mâini. într-un asemenea regim instituțional, stă în puterea exclusivă a titularului funcției prezidențiale de a decide dacă, în exercitarea mandatului, va urma o practică precumpănitor monarhică ori mai degrabă republicană[1].

[1] Daniel BARBU, Iulia VOINA MOTOC, „Ne diritto, ne potere. Owero quando il semipresidenzialismo passa a l'Est", in ***II semipresidenzialismo; dall 'arcipelago*** *europeo* ***al dibatlilo italiano,*** a cura di Adriano GIOVANNELLI, G. Giappichelli, Torino, 1998, pp. 258-270.

Regalitatea se manifestă drept o instituție tranzitorie, domiciliată chiar sub tăișul istoriei: ea poate fi antică, de operetă, asiatică, constituțională, electivă, medievală, de șatră, ereditară sau absolută. în gândirea politică, monarhia este, în schimb, nu numai un regim politic particular, dar și un procedeu permanent de a exercita și explica puterea, definind situația în care aceasta se află în posesia unei singure persoane, în opoziție cu democrația - pe care bizantinii, strămoșii practicilor politice românești, o numeau și *poliarhie* - care este expresia unei puteri sfărmate, risipite, distribuite, depersonalizate.

0 revoluție cu fața spre trecut

Succesul intelectual al temei monarhice - înțeleasă de această dată ca aranjament constituțional - se explică, în bună măsură și prin faptul că regimul ales prin sufragiu universal la 20 mai 1990 nu a fost resimțit de elitele intelectuale ca fiind pe deplin legitim. Și nu atât din pricina biografiei președintelui Iliescu și a complicităților întreținute cu trecutul comunist al echipei sale guvernamentale și parlamentare. Neîncrederea a vizat chiar votul popular. Lipsită de legitimitate nu era, în ultimă analiză, clasa conducătoare comunistă, ci procedeul electoral prin care ea și-a confirmat controlul asupra structurilor statului și a început să se transforme într-o clasă politică democratică. A fost contestată, în fond, competența electorală a societății în ansamblul ei, pentru că elita intelectuală nu a înțeles că formula politică modernă a voinței generale nu presupune că poporul are întotdeauna dreptate, ci doar că poporul are dreptul să se înșele[1].

Partea educată a societății, asemeni unei *sanior pars* de tip medieval, s-a considerat mai îndreptățită decât majoritatea, *major pars,* să construiască noul regim politic și să-i numească titularii. In primele luni ale anului 1990, elita intelectuală a avut un monopol aproape integral asupra (co-)memorării trecutului, interpretării prezentului și proiectării viitorului. Se părea că birocrația, recrutată din sânul fostei nomenclaturi, care gestiona în acel moment treburile publice nu trebuia decât să presteze un serviciu social tranzitoriu și să pregătească cadrele instituționale pentru transferul de notorietate al intelectualilor dinspre cultură spre politică.

[1] Giovanni SARTORI, „How Far Can Free Government Travel?", *Journal of Democracy,* 6, no. 3, 1995, p. 109.

într-o primă fază, intelectualii au părut să orienteze și să influențeze, prin intermediul discursului despre valori, constituirea noului regim. Sufragiul universal i-a lipsit, dintr-o dată, de orice formă de control simbolic asupra statului. A fost, de aceea, necesar să fie găsit un principiu de legitimitate mai vechi și mai prestigios decât cel afirmat de votul popular. Constituția din 1923 și Europa atlantică au fost considerate, din această pricină, drept surse de legitimitate mai autoritare și mai productive sub raportul valorilor decât expresia voinței alegătorilor.

Imaginată de intelectuali și de activiștii civici, revoluția română trebuia să fie o revoluție de recuperare, dacă nu de-a dreptul o contra-revoluție. De obicei, revoluțiile privesc spre viitor și se legitimează prin capacitatea lor de a aduce pe lume o realitate socială cu totul nouă. Revoluția din decembrie s-a legitimat însă prin dubla referință la trecut și la modelul democrațiilor occidentale.

România interbelică și Occidentul european păreau deci, în acel context istoric, să fi adus pe lume toate valorile conținute de revoluție și de care alegerile de la 20 mai 1990 ar fi lipsit societatea românească. O asemenea convingere prezenta avantajul indiscutabil de a permite intelectualilor să colonizeze imediat instituțiile și dispozitivele puterii, fără a-și mai investi timpul în elaborarea unui proiect social ai cănii termeni să fie dictați de actualitate. Exista, în schimb, riscul de a se naște în România o societate în care discursul asupra valorilor, practicat ca o modalitate de a participa la redistribuirea puterii, să se substituie reflecției critice, scutită de ambiții politice nemijlocite, asupra conținutului și formelor puterii.

în fond, mediocritatea reformei statului și a economiei așa cum aceasta a fost concepută și aplicată de lunga guvernare dintre 1992 și 1996, se datorează, în mare măsură, lipsei de calitate a dezbaterilor publice care ar fi trebuit să fie animate de intelectuali. Renunțând la funcția lor de critici ai politicului, aceștia au

preferat să se comporte asemeni unor competitori ai clasei politice. Și atunci, echilibrai între eficiență - care este domeniul de competență al politicienilor - și echitate - ce constituie principala revendicare a societății - nu l-a mai ținut nimeni.

Paradoxal, o astfel de atitudine, dezvoltată treptat încă în anii 1990,1991 și 1992, sfârșește prin a anula însăși funcția critică pe care intelectualii ar trebui să o exercite pe teritoriul politic. Atunci, între intelectual și politician nu se mai înregistrează decât o simplă diferență de strategie a instalării în palatele puterii. Intelectualul-politician și politicianul devenit el însuși „intelectual" (prin practica discursivă a valorilor) s-au putut concilia în final pe terenul comun al loialității necritice față de figura integratoare a statului.

De la populism la reacțiune

întrebarea esențială - la care practicienii și interpreții tranziției românești nu și-au propus nici un moment să răspundă ar fi următoarea: valorile puse și spuse de stat prin intermediul istoriei și al dreptului sunt oare capabile să genereze fapte sociale și să producă o comunitate națională sau, dimpotrivă aceste fapte sociale, trăite de o societate concretă, sunt singurele în măsură să producă o cultură comună caracterizată de atașamentul față de aceleași valori?

A inventa un stat de drept urmând cele mai democratice principii ce pot fi imaginate nu este un procedeu care duce automat la maturizarea societății civile. Statul nu poatejuca rolul pe care-l îndeplinesc de regulă revoluțiile, căci nu este, în sine, de la sine și prin sine, creator de valori. Ar trebui, probabil, ca societatea românească să-și consume integral experiența istorică Ce i-a fost dată la nivelul imaginarului și să cucerească pe cale revoluționară mijloacele de producție a bunurilor sociale, pentru ra această experiență să conducă la un consens politic în privința drepturilor ce se cuvin încredințate statului. în caz contrar, societatea nu va avea convingerea că este întemeiată pe dreptate. Iar statul nu va reuși niciodată să o convingă.

într-adevăr, ceea ce constituie o societate politică nu este icfuzul de a-și asuma trecutul apropiat sau, dimpotrivă, pasiunea pentru acest trecut ori pentru un altul care-l precede, ci nevoia de echitate. Această nevoie este cea care face ca domeniul politic să se nască prin crearea unei *res publica,* a unei sfere autonome

de realitate care este mai mult decât o simplă reprezentare simbolică a voinței generale sau o împlinire a unei istorii colective, în măsura în care este învestită cu drepturi foarte concrete, în fața cărora nevoia fondatoare dc dreptate riscă să capete forma unei revendicări. Căci „republica" are adesea tendința, verificată istoric, de a se confunda cu birocrația și cu ierarhiile administrației publice.

Or, moștenirea politică cea mai greu de administrat pe care totalitarismul a lăsat-o epocii de tranziție a fost tocmai ethos-ul dependenței față de stat[1] și precaritatea spațiului social amenajat în beneficiul justiției civiie, al justiției de tip comutativ, capabilă să gestioneze raporturile dintre indivizi pe bază contractuală.

Popor, populație, societate

Este evident că omul postcomunismului românesc nu are nimic în comun cu *homo oeconomicus,* cu omul occidental deprins să lamineze ierarhiile și să nu recunoască de bună voie drept legitimă acea autoritate politică la care nu a aderat în mod liber, căreia nu i-a dat propriul său asentiment, la instaurarea și funcționarea căreia nu a consimțit. Viața cotidiană a postcomunismului rămâne în bună măsură ordonată încă în funcție de scopuri care nu sunt rezultatul unor alegeri individuale. O societate rurală în proporție dc 40%, cum este cea românească la începutul secolului al XXI-lea, își moștenește, fără nici o îndoială, consensul și nu-și poate îngădui luxul de a inventa opțiuni alternative în raport cu finalitățile economice cele mai elementare.

Aplicată unei asemenea societăți, politica tranziției românești se elaborează în cadrul unui „sistem decizional tranzitiv", care, sub aparența unei maxime disponibilități a guvernanților de a răspunde cererilor societății, constituie de fapt materia primă a unei puteri potențial discreționare[2].

[1] George SCHOPFLIN, „Culture and Identity in Post-Communist Europe", in Stephen WHITE, Judy BATT, Paul G. LEWIS, editors, *Developmenls ir, East-European Polilics,* Duke University Press, Durham, N.C., 1993, p. 26.

[2] Giovanni SARTORI, *Elementi di teoria politica,* II Mulino, Bologna 1987, p. 31.

Căci exercițiului puterii *(gubernaculum),* oricât de nevolnice ar fi reacțiile acesteia, nu i se contrapune un control etic și politic exercitat de cetățeni asupra puterii *(jurisdicției).* Jurisdicția civilă asupra guvernului nu este înscrisă nici în Constituție și nu se manifestă nici la nivelul practicilor sociale. în acest fel, politica chiar dacă formele ei de expresie publică sunt în principiu democratice - nu este decât un vulgar substitut al politicului, al științei, intranzitive, de a trăi împreună.

Prin urmare, politica românească posteomunistă întreține cu democrația reprezentativă și cu practicile modeme ale suveranității o relație extrem de dificilă. Această ambiguitate este, în primul rând, una de ordin lexical. Din vocabularul politicienilor români lipsește cu desăvârșire cuvântul *societate,* dacă exceptăm, desigur, recursul - marcat fie dc intenții ostile, fie de dorința dc a seduce - la sintagma „societate civilă", ce nu suprapune, în accepțiunea curentă la români, ansamblul cetățenilor care participă la viața publică, ci îi desemnează, în sens foarte strict, pc „profesioniștii" care animă și conduc organizațiile civice.

în limbajul comun al politicianului tipic, vocabula *societate* este înlocuită fie de *populație,* fie de *popor.* în primul caz, politicianul își reprezintă societatea ca pe o realitate pur demografică, în cel de-al doilea, ca pe o entitate ideală și idealizată. însuși cuvântul cetățean nu se ivește în discursul politic decât în circumstanțe electorale, și atunci cu precădere în formule ce pot fi sintetizate astfel: „toți cetățenii au datoria civică de a participa la vot". VoUil nu este însă o obligație decât potrivit unei doctrine juridice ce se complace în a vedea cetățeanul doar ca pe un funcționar sezonier al națiunii simbolice. Or, dreptul de vot poate fi înțeles și ca un drept subiectiv și natural, ce precede orice formulare pozitivă și nonnativă a unor obligații de ordin politic. Din această ultimă perspectivă, gestul cu adevărat civic este cel prin care cetățeanul se înscrie pe listele electorale, exprimându-și voința de a participa la viața politică, chiar absența de la urne putând fi interpretată, la rândul ei și în această lumină, drept un comportament dacă nu pe de-a-ntregul rațional[1], în orice caz eminamente politic.

[1] Anthony DOWNS, *An Economic Theoiy of Democracy,* Harper & Brothers, New York, 1957, pp. 260-278.

Legea electorală românească substituie însă expresiei subiective a voinței politice un act administrativ, cel prin care guvernul întocmește listele electorale pe baza evidenței populației. Cu alte cuvinte, guvernul convoacă la urne, pe cale birocratică, la intervale decise de legiuitor, acea populație de cetățeni pe care o consideră îndreptățită să-și exercite dreptul legal de a vota. în acest mod, statul își produce masa de cetățeni care îi va conferi, în schimb, legitimitate, fără a preciza însă în ce măsură actele sale executive sunt răspunzătoare față de votul popular. în mod normal, o lege a răspunderii ministeriale și una a funcției publice ar fi trebuit să preceadă orice fel de legislație electorală. Din patru în patru ani, cetățenii își îndeplinesc obligația lor contractuală prin prezența la urne, în vreme ce statul a întârziat să-și asume obligațiile față de cetățeni.

Pe scurt, nu există nici un motiv politic și juridic pentru care cetățenii României să fie priviți de către politicienii lor ca membrii maturi și responsabili ai unei *societăți politice.* Ei formează fie o *populație* chemată periodic la urne pentm a legitima reproducerea oligarhiilor de partid, fie un *popor* în numele căruia pot fi ținute discursuri patetice despre interesul național.

Din moment ce românii sunt pentru politicienii lor - cu excepția momentelor patriotice când invocarea poporului devine utilă - o simplă populație, doar două tipuri de relații pot fi imaginate între guvernați și guvernanți, scăzând, firește, momentul excepțional al convocării administrative la vot.

Prima din aceste atitudini este cea în care populația sprijină clasa politică. Și nu este vorba aici despre sprijinul care rezultă din procentele sondajelor ori din rezultatele electorale. Avem de-a face, în mod foarte concret, cu un sprijin efectiv și direct, ce nu cunoaște medierea reprezentării și a delegației puterilor și nu recunoaște nici controlul legilor. Un asemenea sprijin a fost acordat politicienilor aflați la putere în anul 1990, când aceștia au solicitat sprijinul populației împotriva elitei intelectuale, împotriva „funcționarilor civici" care le contestau legitimitatea.

Acest sprijin s-a manifestat integral în istoria tipic populistă a mincriadelor. Un conducător popular a făcut apel la populație pentru a elimina (fie și numai temporar) din viața publică, pe cale violentă, elita intermediară care îi contesta autoritatea. Ion Iliescu și echipa sa au ilustrat, în prima jumătate a anului 1990, definiția cea mai riguroasă și restrânsă pe care știința politică, întemeindu-se pe experiența istorică latino-americană, o dă populismului[1].

Statul dublu

A doua atitudine, practicată îndeosebi între 1996 și 2000, este radical opusă celei dintâi. Populismul este în întregime substituit de reacțiune. Din această ultimă perspectivă, după ce a fost convocată la vot în 1996 și a produs o majoritate guvernamentală, populația României și-ar fi epuizat complet vocația politică. Misiunea ei s-ar li încheiat o dată cu ieșirea dc la urne. Până când guvernul o va convoca din nou la vot, această populație avea deci obligația de a-și respecta conducătorii și autoritățile constituite în stat. între două alegeri, singurul comportament pe care se cuvine să îl adopte românii ar fi respectul față de reprezentanții lor aleși, al căror prestigiu nu trebuie pus la îndoială, criticat, amendat, incriminat sau contestat. Pentru politicianul cu sensibilitate „reacționară" ajuns la putere, cetățeanul trebuie să dispară imediat după ce și-a îndeplinit obligația de alegător. El trebuie să-i lase pe politicieni să lucreze, fiindu-i eventual îngăduit să sancționeze sau să amendeze prin vot felul în care guvernanții s-au priceput să o facă.

Dacă pentru populism în general, și pentru populiștii români ai anului 1990 în special, populația este un aliat real, un partener cu ajutorul căruia clasa politică pune în dificultate elitele alternative, pentru „reacționari", inclusiv pentru neo-reacționarii autohtoni ai anilor 1997-2000, asemenea elite nici măcar nu mai există. Ierarhiile sociale devin mai simple și se bizuie pe un principiu de ordine extrem de explicit. De o parte s-ar situa responsabilii politici, din rândul cărora face parte, prin concesie, chiar și opoziția, dacă acceptă să fie „constructivă", dacă concede să participe la redistribuirea privilegiilor Iară a pune în discuție monopolul guvernului. De cealaltă parte se află populația, adică

[1] Daniel BARBU, ***Șapte teme de politică românească,*** Antet, București, 1997, pp. 94-95.

toți cei care nu locuiesc în instituțiile reprezentative sau administrative ale autorității publice.

în context românesc, diferența majoră dintre populism și reacțiune constă în aceea că primul admite - ba chiar solicită - participarea extra-electorală a anumitor categorii sociale, de regulă sindicalizate, la viața publică, în vreme ce cea de-a doua confiscă, între două scrutine, în favoarea unei clase politice intens „profesionalizate", toate instrumentele și instanțele de decizie politică de care poate dispune societatea. în ambele situații, democrația - înțeleasă atât substanțial, cât și procedural - rămâne absentă. După cum absent este și subiectul moral al democrației, care este cetățeanul.

Clivajul de nezdruncinat dintre clasa politică românească și societate poartă dublul nume al partidocrației și al reprezentării proporționale fără vot preferențial[1]. într-un anumit fel, acest clivaj îi contrânge pe politicienii români să devină „reacționari". Neavând convingeri, ei nu se simt obligați să convingă. De aceea, orice proiect politic este inutil. Singura preocupare a politicienilor români este aceea de a se auto-reproduce - forma majorității guvernamentale sau cea a opoziției fiind, în ultimă analiză, indiferentă -, precum și de a reproduce distanța dintre ei și societate. Am avea, așadar, de-a face cu actualizarea unui *stat dublu*[1], în care un stat invizibil și ocult, populat de oligarhiile partizane, dublează statul vizibil locuit de cetățeni de rând.

Politicianul român posteomunist nu are convingeri, ci doar ambiții. Cu acest titlu, el aparține unui tip uman radical diferit de cel sub care sunt caracterizați, de regulă, politicienii societăților democratice. în schimb, el seamănă, la nivelul motivației, cu politicianul român al epocii comuniste.

[1] Un clivaj similar a fost constatat și în Ungaria, unde elita politică a recurs la parlamentarism pentru a exclude orice fel de influență a publicului asupra politicilor publice, Gyorgy SZOBOSZLAI, „Parliamentarism in the Making: Crisis and Political Transformation in Hungary", in Arend LIJPHART, Carlos FI. WAISMANN, editors, *Instituțional Design in New Democracies. Easlern Europe und Latin America,* Westview, Boulder, Co., 1996, p. 130.

[2] Formula îi aparține lui Alan WOLFE, *TheLimits ofLegitimacy. Politicul Conlradiciioiis of Contemporaiy Capitalism,* New York, 1977, citat de Norberto BOBBIO, *Ilfuturo della democrazia,* Einaudi, Torino, 1995, p. 17.

înainte de 1989, puțini erau cei care „făceau politică" - se înscriau, adică, în Partidul Comunist, străduindu-se să avanseze în ierarhia acestuia - pentru că aveau convingeri nezdruncinate de stânga, pentru că erau, de pildă, partizani necondiționați ai luptei de clasă, ai ateismului militant, ai internaționalismului proletar sau ai valorilor societății socialiste multilateral dezvoltate.

Cariera politică era, ea însăși, atipică. Politicianul comunist nu se forma în campanii electorale, nu-și verifica vocația în întâlniri cu cetățenii, nu participa la meeting-uri, demonstrații, reuniuni și dezbateri, nu-și înfrunta adversarii la televiziune, nu i se cerea să îi organizeze pe militanți, să îi convingă pe nehotărâți, să suscite adeziuni ori să stârnească derută în rândurile opoziției. Politicianul român comunist se năștea în birouri, se maturiza în ședințe, era confirmat și avansat în anticamerele cabinetelor. Cariera sa nu era mai mult decât un traseu administrativ.

Politicianul comunist era, în fapt, un funcționar public, cu toate virtuțile și metehnele proprii dintotdeauna acestui statut. „Sarcinile de partid" erau duse la îndeplinire fără rezerve (dar și fără imaginație), pentru că zelul birocratic constituia însuși motorul ascensiunii politice. Pe de altă parte însă, activistul se simțea iresponsabil pentru deciziile transmise de superiori, cu toate că era el însuși agentul execuției lor. în plus, nici o carieră nu era posibilă fără manifestarea unui respect absolut (indiferent cât de sincer ar fi fost în realitate) față de „conducerea superioară".

Principalul motiv pentru care numeroși români au ales, lipsiți fiind de orice fel de convingere - după cum au mărturisit, cu titlu de justificare, unii dintre aceștia după prăbușirea totalitarismului , să parcurgă o carieră politică comunistă a fost, fără îndoială, dorința de a participa la procesul de redistribuție a resurselor de putere, de notorietate și dc bunăstare.

Aceeași dorință animă, după 1989, larga majoritate a politicienilor români. Aceștia par să fi moștenit integral metehnele vechilor funcționari politici, fără a le fi preluat însă și virtuțile. Altfel spus, ei sunt pe de-a-ntregul iresponsabili și în bună măsură obedienți față de persoanele care-i preced în propria ierarhie partizană, dar nu se mai arată dispuși să execute, „la timp și de

buna calitate" (cum se spunea cândva), dispozițiile venite de la vârful partidelor din care fac parte.

Ceea ce leagă însă în primul rând actuala clasă politică de fosta clasă conducătoare comunistă este faptul că, structural și împotriva aparentelor sale polarizări, ea nu este traversată de clivaje interioare profunde, ci, dimpotrivă, ca și în cazul vechii nomenclaturi, clivajul se situează între „activul de partid(e)" și societate. Este suficient să evocăm funcționarea aproape ireproșabilă a imunității parlamentare în toate legislaturile pentru a proba caracterul transversal al solidarităților politice românești. Aceeași solidaritate se manifestă de fiecare dată și în privința stabilirii nivelului privilegiilor și redevențelor pe care și le atribuie, global, clasa politică.

Transversalitatea este confirmată și dc extraordinara mobilitate, ce nu cunoate bariere ideologice, a membrilor clasei politice. Aderarea la un partid este o chestiune de carieră și nu o problemă de convingere. Ea nu se discută în funcție de valori împărtășite, ci se negociază în termeni dc avantaje dobândite.

Societatea invizibilă

Politicienii români posteomuniști sunt obligați să fie practicieni ai „stabilității" și partizani ai instituțiilor de ordine: armata și Biserica. încrederea maximă pe care românii au obiceiul să o arate armatei și Bisericii nu este rezultatul unei evaluări instituționale sau al comparației între performanțele diferitelor instituții publice cu grad înalt de vizibilitate (Parlament, guvern, poliție, președinte, justiție), ci semnul voinței de a rămâne împreună ca națiune etnică. Cele două instituții nu sunt doar organisme ce poartă uniforme, ce promovează spiritul ierarhic și simțul ordinii. Ele sunt, pur și simplu, un *habitus,* singurul de altfel, al unei națiuni care nu are alt spațiu public de existență și care nu-și poate imagina o legătură contractuală, de tipul celor înscrise în firea unor instituții de tipul Parlamentului sau justiției.

Pe cale de consecință, politicienii sunt obligați să fie adepții necondiționați ai „unității naționale". Tot ceea ce pare să tulbure această armonioasă unitate (maghiarii, ofițerii care au militat

pentru democratizarea armatei la începutul anilor '90, greco-catolicii, neoprotestanții, homosexualii etc.) este fie ignorat, fie criticat, fie marginalizat, fie, pur și simplu, reprimat. într-o societate în care partidele ce aspiră la guvernare sunt mai numeroase decât ideile politice aflate în circulație, elaborarea unei concepții unificate despre ordinea socială este o sarcină redutabilă. Căci, pe de o parte, actorii implicați într-un astfel de proces se găsesc într-o situație excedentară, în vreme ce referințele politice comune sunt mai degrabă deficitare. Iar, pe de altă parte, asigurarea securității și ordinii publice este atât o funcție regaliană a statului, cât și o exigență fundamentală a actorilor sociali.

Or, între statul-națiune și actorii sociali ai tranziției relația este departe de a fi mediată de cetățenie, ca ansamblu de garanții juridice menit să protejeze autonomia subiectului politic. Armata rămâne o instituție masivă căreia profesionalizarea anunțată de revizuirea constituțională din 2003 nu-i va aduce o mai mare funcționalitate, ci o coerență internă sporită. Armata nu a fost și nu va fi pusă în discuție pentru implicarea ei instituțională în represiunea din decembrie 1989. în schimb, ea este încurajată să-și dezvolte un spirit de castă și o solidaritate corporativă. Complexa rețea a serviciilor secrete, deși și-a dovedit cu prisosință ineficiență și inutilitatea, nu a fost nici ea pusă vreodată în cauză.

Paradoxal, vocația pentru ierarhie și pentru ordine a oligarhiei politice românești îl transformă pe politicianul postcomunist într-o ființă extrem de fragilă. El nu poate ține societatea la distanță decât cu prețul unei infinite slăbiciuni față dc presiunile pe care aceasta le exercită asupra actelor de guvernare. Cum este lipsit de convingeri și nu are nimic de apărat cu excepția propriei sale poziții - politicianul român dă înapoi imediat dinaintea oricărei revendicări sociale și economice cât de cât viguros exprimate în stradă.

Graba suspectă cu care guvernele succesive cedează sub amenințarea mișcărilor sindicale ori studențești, renunțând la măsuri de „reformă" în care se arătaseră dispuse să-și investească energia, are o explicație relativ simplă. A susține un program de reformă ce se poate dovedi, la un moment dat, costisitor pentru un anumit segment social presupune o operație complicată de

argumentare, negociere şi compromis. Toate aceste forme de dialog au însă darul natural de a „ţese" o relaţie între societate şi clasa politică[1], ţesătură menită, pe termen mediu şi lung, să acopere clivajul dintre cei doi parteneri ce acceptă să se confrunte.

Refuzul dialogului, chiar dacă îmbracă adesea forma slabă a cedării şi nu pe cea tare a violenţei legale, are rolul de a păstra neatinsă distanţa dintre omul politic şi cetăţean. Tranziţia românească împărtăşeşte deja cu democraţiile consolidate invizibilitatea societăţii din punctul de observaţie al clasei politice. Cetăţenii - toţi împreună şi fiecare luat în parte - nu mai au un loc social vizibil şi previzibil, aşa cum se întâmpla în Vechiul Regim şi în epoca totalitară. Cetăţenii sunt, între două scrutine, imposibil de observat de către clasa politică. Acest fapt explică importanţa pe care o capătă sondajele de opinie, teroarea pe care ele o exercită în rândul politicienilor. în tranziţie, ca şi în democraţiile consolidate, sondajele constituie singura legătură dintre societate şi elite, singura modalitate de care acestea din urmă dispun pentru a putea privi o societate politică altfel invizibilă.

[1] PLATON, *Omul politic,* 283a, in *Opere,* VI, traducere de E. Popescu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989, p. 432. Elena Popescu, în comentariul său la parabola ţesătorului, consideră că arta ţesutului ar aparţine concomitent „artei de a uni" şi „artei de a separa" *(diakritike),* IBIDEM, n. 61, p. 478, deşi cele două operaţiuni coexistă potrivit textului mai degrabă in *lalasiourgia,* „arta prelucrării lânei", din care arta ţesutului este tocmai partea care uneşte, v. Nicola MATEUCCI, *Lo stalo moderno. Lessico e percorsi,* II Mulino, Bologna, 1997, p. 298.

Statul nedrept

Capitalismul şi socialismul trec, în ochii majorităţii observatorilor tranziţiei, drept tipuri concurente şi opuse de societate. Socialismului, cel puţin în versiunea sa reală, „ştiinţifică" şi ctatistă, i-ar fi fost dat să dispară pentru a lăsa locul capitalismului, a cărui victorie absolută şi definitivă pare să constituie obiectivul central al epocii postcomuniste.

Socialismul n-ar fi fost doar un mod dc a conduce procesul de modernizare a unei societăţi în care statului îi revine rolul principal, ci o formă propriu-zîsă de organizare globală a respectivei societăţi. Ca atare, trecerea de la socialism la capitalism n-ar presupune doar restrângerea drastică a funcţiilor economice ale statului în favoarea mecanismelor de piaţă, ci, mai ales, un efort de transformare în profunzime nu numai a raporturilor sociale, dar şi a „mentalităţilor" colective.

în temeiul unei asemenea convingeri - şi în absenţa capitalului şi a pieţei capitalismul de tranziţie este tratat doar în subsidiar ca un mod de a organiza bunăstarea şi de a suscita creşterea economică. Capitalismul posteomunist apare cu precădere drept un fenomen politic şi cultural[1], dacă nu chiar ca o ideologie de înlocuire a socialismului ştiinţific. în fapt, acest tip particular de capitalism nici nu pare să aibă ambiţia de a fi mai mult decât un manifest politic, din moment ce se bizuie pe actori

[1] Pentru conceptul de *capitalism politic,* Claus OFFE, *Varieties of Transition. The Easl European and Easl German Experience.* The M.l.T. Press, Cambridge, Mass., 1997, p. 38.

sociali încă inexistenți[1] - întreprinzători de toate mărimile, clasă de mijloc care economisește, public care consumă - și îi ignoră, dintr-o prejudecată ideologică, pe actorii reali ai unei societăți căreia nu reușește să-i administreze prezentul și să-i proiecteze viitorul.

Pentru a ajunge în capitalism, românilor li se cere să raționeze și să calculeze ca în capitalism; toate celelalte trăsături ale economiei bazate pe capital vor veni apoi oarecum de la sine. Cultura liberei întreprinderi, a economisirii, a pieței și a concurenței ar trebui prin urmare să preceadă inițiativa liberă, acumularea de capital, domnia pieței și competiția.

Un actor fără rol: clasa muncitoare

Dintr-o astfel de perspectivă, orice revendicare de tip sindical, orice mișcare muncitorească este condamnată să poarte, printr-un soi de definiție metafizică, povara unei ilegitimități de natură ideologică. De vreme ce socialismul dc stat s-a prăbușit, clasa muncitoare și-a pierdut, pe cale de consecință, „rolul conducător" în societate. Ca atare, ea nu ar mai avea dreptul de a-și manifesta public opiniile, iar atunci când se decide să vorbească, mișcările sociale cărora le dă naștere sunt considerate drept o sechelă a vechii orânduiri. Ideologia oficială a tranziției socotește că, de fiecare dată când clasa muncitoare revendică, protestează, demonstrează sau intră în grevă, ea se dovedește a fi încă animată dc spiritul colectivist al socialismului.

Ceea ce administratorii și interpreții oficiali ai tranziției - în calitatea lor de partizani ai *capitalismului politic* - nu iau în calcul, este faptul că, în societatea românească, clasa muncitoare nu este doar un produs al socialismului, ci chiar actorul principal al modernizării așa cum aceasta a fost concepută și condusă din 1948 și până în 1989. Clasa muncitoare nu este doar un fapt de ordin istoric, ci un grup social încă viu, care a purtat vreme de cinci decenii povara modernizării și a beneficiat de toate privilegiile cuvenite acestui statut.

Mișcările muncitorești, sindicalizate sau spontane, nu au un caracter ideologic decât în ochii celor care tratează capitalismul ca pe o ideologie a tranziției. în realitate, ele sunt mai puțin o reacție față de deposedarea clasei muncitoare de rolul ei conducător și de pierderea privilegiilor - simbolice și materiale - subsecvente acestui rol, cât un protest față de absența capitalismului ca atare, înțeles ca mod alternativ de modernizare a societății. Muncitorii nu regretă probabil socialismul în sine, ci faptul că acesta nu are un succesor capabil să aprofundeze modernizarea și să relanseze dezvoltarea.

Clasa muncitoare se comportă ca un actor social căruia i s-a luat partitura fără ca aceasta din urmă să fie distribuită altui interpret. Frustrarea este, prin urmare, dublă. Nu numai că a fi muncitor în România posteomunistă este o condiție socială lipsită de prestigiul și semnificația politică, ca și de avantajele concrete cc-î erau asociate în comunism, dar acest prestigiu și aceste avantaje nu sunt preluate de nimeni altcineva. Clasa mijlocie, căreia i-ar fi revenit rolul de actor principal al noului val de modernizare capitalistă și care ar fi trebuit să adune beneficiile acestei modernizări, rămâne invizibilă. Roadele tranziției nu sunt culese de nimeni, cu excepția unei oligarhii politice și financiare restrânse, ce pare să fie preocupată doar de însușirea rapidă a tuturor resurselor primare disponibile și complet lipsită de voința de a produce noi valori economice.

S-ar spune că piesa în care clasa muncitoare juca rolul principal a fost eliminată din stagiunea tranziției. Iar aceasta, în loc să pună în scenă altă reprezentație, a închis pur și simplu teatrul, deși continuă să păstreze casa de bilete deschisă. Capitalismul românesc este un spectacol ce va avea loc la o dată necunoscută, cu o distribuție care nu a fost încă aleasă, dar la care prezența în sală este de pe acum nu numai obligatorie, dar și extrem de costisitoare.

[1] V. Gil EYAL, Ivân SZELENYI, Eleanor TOWNSLEY, ***Making Capitalism wilhoul Capitalists. The New Ruling Elites in Eastern Europe,*** Verso, London and New York, 1998.

Cât de drept este statul de drept?

Ca practică socială, tranziția este blocată într-o contradicție fundamentală: pe de o parte, statul trebuie să devină un „stat de drept", adică unul neutru, imparțial, care să vegheze ca nici un cetățean ori grup de cetățeni să nu fie favorizat - în fapt și în drept - în raport cu alți cetățeni sau cu alte grupuri, iar, pe de altă parte, statul de tranziție are misiunea de a incita apariția și consolidarea economiei de piață, de a (re)suscita „capitalismul". Or, o componentă indispensabilă a acestei ultime misiuni este privatizarea mijloacelor de producție socializate sub comunism.

Punând între paranteze sporul de raționalitate economică pe care-l promite, procesul de privatizare prezintă o uriașă dificultate politico-juridică: statul trece în proprietatea exclusivă a anumitor cetățeni bunuri publice, bunuri aflate în proprietatea comună a tuturor cetățenilor. Privatizând, statul avantajează imediat, explicit și direct un număr restrâns de cetățeni în raport cu marele număr al cetățenilor, cărora li se făgăduiesc beneficii viitoare, implicite și indirecte. Dacă este oarecum probabil că acest transfer dc proprietate se va dovedi cândva profitabil din punct de vedere economic, este, în schimb, de pe acum sigur că privatizarea se manifestă ca o injustiție politică. Căci, cu titlu de proiect politic pus în operă de mâna văzută a statului și nu de cea nevăzută a pieței, proiecția economică a capitalismului românesc este inseparabilă de o dimensiune etică.

Contradicția morală înscrisă în orice act de privatizare a fost rezolvată în țări precum Germania ori Italia prin crearea de către guvernele respective, cu fondurile rezultate din vânzarea pachetelor dc acțiuni deținute de stat, a unor fundații (cum este Volkswagen Stiftung) consacrate promovării „binelui comun". Banii obținuți din privatizare au fost încredințați de către guverne unor fundații majore. Statul de drept care privatizează masiv, sistematic și, cel puțin în intenții, complet, care trece la privatizare fără ca roadele acesteia să fie explicit distribuite, după regula șanselor egale, Uituror cetățenilor este însă constrâns să fie un stat nedrept.

Eforturile coaliției care a câștigat alegerile din 1996 și ulterior, ale guvernului format în decembrie 2000, de a promova proprietatea privată ca principiu ideologic, inflexibil și ireductibil deopotrivă al statului de drept, al democrației liberale și al economiei de piață prezintă riscul de a face ca justiția să devină opozabilă echității. Ea acționează în virtutea unei *Gesinnungsethik,* a unei etici a convingerilor, în același timp fundamentalistă și reducționistă în măsura în care nu se simte responsabilă pentru efectele sociale produse[1].

Dacă acceptăm că scopul ultim al comunității politice este prezervarea mutuală a proprietății - înțeleasă ca sumă a vieților *(Lives),* libertăților *(Liberties)* și bunurilor *(Estates)* - de care se bucură cetățenii uniți sub aceeași guvernare[2], atunci prețul restituirii acestei proprietăți sub specia bunurilor nu poate fi locmai părăsirea comunității. Căci este fără îndoială just ca toate proprietățile confiscate în mod abuziv dc către regimul comunist să fie restituite foștilor proprietari. In același timp, ar fi inechitabil ca retrocedarea să fie însoțită de o exonerare totală a celor reîmproprietăriți de orice participare la sarcinile publice, a căror povară face posibilă supraviețuirea, dacă nu chiar prosperitatea, comunității politice. Atâta vreme cât retrocedarea proprietăților agricole s-a făcut prin scutirea acestora de orice impozit funciar sau pe venit, cetățenii ocupați în agricultură, adică 38% dintre românii care muncesc, nu au participat în nici un fel, o lungă perioadă, la constituirea bugetului public, continuând în schimb să pretindă despăgubiri în caz de calamități, asistență medicală, alocații, pensii și educație gratuită.

Așa cum a fost gândită și aplicată, restituirea proprietăților funciare nu s-a manifestat sub formă de reparație și ca un act de justiție, ci în formă de excludere și ca un gest de inechitate[3].

' Max WEBER, *Wirtschafl und Gesellschafl. Grundriss der verstehenden Soziologie,* Hrsg. J. Winckelmann, J.C.B. Mohr, Tiibingen, 1972, pp. 324 sq.

[2] John LOCKE, *The Second Treatise of Government,* 123-124, in *Two Treatises of Government,* ed. Peter Laslett, Cambridge University Press, ('ambridge, 1988, pp. 350-351.

-[1] Claus OFFE, *Varielies of Transition. The Easl European and Easl German Experience,* The M.I.T. Press, Cambridge, Mass., 1997, pp. 119-130, care întreprinde o analiza etică diferită a restituției, deși recunoaște faptul că legea funciară românească a creat o agricultură ineficientă economic și dependentă de subvenții publice.

Țăranii au fost, cu bună știință, scutiți de datoria de a se comporta ca cetățeni. Statul le-a garantat proprietățile fără consimțământul și participarea lor și, mai ales, cu mijloacele puse la dispoziție de munca și de proprietățile românilor care trăiesc în zonele urbane. Un asemenea tip de proprietate nu mai poate fi considerată sacră, ci de-a dreptul perversă. Mai mult chiar, exonerați inițial de orice obligații fiscale, țăranii au ajuns să resimtă impozitul pe proprietate ca pc un abuz al statului.

Statul-națiune al românilor, așa cum este definit de Constituție și perceput în sensibilitatea comună, ar fi trebuit să fie, în calitate dc construcție ideologică, un stat-sat, din moment ce satul este celebrat ca izvor al națiunii. Satul-comunitate - privit ca un spațiu unificat în jurul câtorva axe etice (familie, biserică, cinste, întrajutorare) în stare să genereze legături sociale „tari" - este însă un mit literar și etnografic. Căci satul nu se prezintă ca spațiu public al bunei cuviințe și al solidarității, ca o *respublica* exemplară, ci doar ca o juxtapunere de spații economice private. Colecție de gospodării, loc din care lipsește orice fel de legătură socială, satul este guvernat de neîncrederea în oameni care caracterizează 77% dintre români[1].

Politica de restituire a proprietăților funciare, așa cum a fost concepută din 1991 până în 2001, a exclus din *politeia* posteomunistă, adică din societatea cetățenilor, pe toți titularii unor asemenea exploatări economice familiale și rurale de tip *oikos*[2].

Avem de-a face cu o excludere politică impusă „de sus în jos" și nu cu o „boicotare" culturală și voluntară a istoriei din partea țăranilor, atâta timp cât lumea satelor se dovedește mai degrabă preocupată de eficiența muncii pământului decât de

[1] Tonica BEREVOESCU et a!., *Fețele schimbării. Românii și provocările tranziției.* Ncmira, București, 1999, pp. 127-132. Când privim ideal-tipul electorului PDSR așa cum a fost surprins de Dumitru SANDU, *Sociologia tranziției. Valori și tipuri sociale în România,* Staff, București, 1996, pp. 141-142, recunoaștem imediat portretul locuitorului satelor: optimist în privința propriei gospodării, cu un nivel redus de instrucție, dar relativ îndestulat din punct de vedere material, dispus să valorizeze munca, dar neîncrezător în semeni.

[2] Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschafl. Grundriss der verslehenden Soziologie,* Hrsg. J. Winckelmann, J.C.B. Mohr, Tiibingen, 1972, pp. 230-233.

valoarea simbolică a acestuia[1]. De aceea, reîmproprietărirea nu se dovedește o metodă de producere a politicului prin analogie cu sfera economică privată, ci funcționează ca un procedeu de eliminare a beneficiarilor acesteia din comunitatea politică.

Este evident că dorința de recuperare a proprietăților confiscate sub totalitarism nu a fost o forță portantă a Revoluției din decembrie, deși amintirea raptului a putut contribui la calificarea regimului ca injust în ochii multor români. Dacă nu se numără printre factorii care au dus la concedierea istorică a comunismului, se pune totuși întrebarea dacă satisfacerea unui asemenea tip de revendicare - ce se manifestă ca rezultat și nu ca premisă a schimbării - trebuie să devină o prioritate politică atunci când apare un conflict de datorii în termenii binelui comun[2].

Dacă înțelegem proprietatea în sens lockean, totalitarismul nu a răpit numai *bunurile* unor cetățeni, dar și *viețile* acestora ori ale altor cetățeni, ca și *libertățile* celor mai mulți dintre români. Cum se pot oare restitui (în natură sau sub formă de despăgubire) viețile, demnitatea, șansele și libertățile pierdute? Datoria de a repara această categorie de pierderi, în temeiul unei etici a responsabilității, statul postcomunist nu și-a pus-o nici măcar o clipă.

Acest lucru - alături de altele - face ca statul de tranziție să lie privit de către tot mai mulți cetățeni ca o entitate care le este nu numai exterioară, dar și ostilă. Deficitul de dreptate inerent statului de tranziție, ca și statului capitalist de altfel, ar trebui compensat printr-o prezență cât mai concretă și mai activă a statului de drept la nivelul societății, ca și printr-un comportament auster al clasei politice.

Cu atât mai mult cu cât convingerile reducționiste și ideologizante de tipul „statul este cel mai prost gestionar" au fost infirmate dramatic în cursul procesului de privatizare. Bunăoară, trecerea telecomunicațiilor în proprietate privată a avut drept consecință agravarea comportamentului monopolist al companiei de

[1] Beatrice von HIRCHHAUSEN, *Les nouvelles campagnes roumaines. Paradoxes d'un „relour"paysan,* Belin, Paris, 1997, p. 208

[2] Claus OFFE, *Varielies of Transition. The Easl European and East German Experience,* The M.I.T. Press, Cambridge, Mass., 1997, p. 114.

telefoane, ridicarea necontrolată a pretorilor şi precaritatea calităţii serviciilor[1].

Paradoxul de-statalizării economiei postcomuniste este că procesul de reducere şi de autolimitare a funcţiilor statului nu poate fi dus la bun sfârşit decât de un stat suficient de puternic pentru a asigura eficienţa şi echitatea transferului şi a reduce pe cât posibil costurile sociale ale acestei operaţii[2].

Numai o maximă echitate a actului politic şi a actului administrativ i-ar putea convinge pe cetăţeni că privatizarea nu înseamnă doar trecerea - în condiţii adesea dolosive - a capitalului public în posesia anumitor particulari, ci că este una - nu însă şi singura - dintre premisele unei redistribuţii sociale cât mai juste a prosperităţii. Altfel, România se va bloca într-o tranziţie perpetuă, de tip indian sau brazilian, în care insule de performanţă economică şi intelectuală vor pluti în derivă într-un peisaj social dezolant.

Prezumţia de iresponsabilitate

Tranziţia este locul în care se înfruntă două logici opuse: *democratizarea* este un proces istoric guvernat de imperativul mobilizării sociale, în timp ce *liberalizarea economică* conduce pe cale naturală la diferenţiere şi discriminare[3].

[1] Cazul clasic al privatizării perverse, care duce atât la scăderea calităţii serviciilor, cât şi la continuarea subvenţiilor publice îl reprezintă căile ferate britanice: nu numai că azi prestaţia companiilor private este mult inferioară faţă de epoca naţionalizării, dar orice fel de investiţie privind retehnologizarea şi siguranţa traficului este suportată de la bugetul public; cu alte cuvinte, compania privată încasează profitul, iar contribuabilii, atunci când îşi doresc calitate, sunt nevoiţi să susţină financiar compania.

[2] Francois FEJTO (avec Ewa KULESZA-MIETKOWSKI), *La fin des democraţiei populaires. Les chemins du posl-communisme,* Seuil, Paris, 1997, p. 397.

[3] Arend LIJPHART, Carlos H. WAISMANN, „The Design of Markets and Democracies: Generalizing across Regions", in Arend LIJPHART, Carlos H. WAISMANN, editors, *Instituţional Design in New Democracies. Eastern Europe and Latin America,* Westview, Boulder, Co., 1996, p. 236.

România se află într-o situaţie oarecum comparabilă cu cea a societăţilor industriale din Occident ieşite, după 1945, din economia semi-planificatâ de război. într-o asemenea fază de dezvoltare, statul este obligat să se mişte simultan în două direcţii contrare: el trebuie să intervină, mai întâi, pentru a corecta repartiţia spontană a profiturilor şi pentru a asigura ocuparea cât mai completă a forţei de muncă; în acelaşi timp, statul este nevoit să inventeze sau să readucă la viaţă, prin dezetatizarea sindicatelor, un partener social viabil şi critic. Confruntarea sistematică cu un asemenea partener este indispensabilă, deoarece creşterea economică nu depinde în primul rând de volumul capitalului investit ori de abundenţa resurselor, ci mai cu seamă de atitudinea subiecţilor economici.

Guvernele post-revoluţionare - care şi-au schimbat succesiv compoziţia, nu însă şi poziţia - s-au lăsat în voia unui pragmatism ambiguu şi improvizat, ce nu a putut substitui reţelei de comandă centralizată a economiei o piaţă funcţională. într-o astfel de conjunctură, politicienii s-au ţinut departe de prezumţia de responsabilitate. Lipsa de funcţionalitate a economiei este privită ca un soi de fenomen meteorologic, ce nu poate fi trecut în contul unor simpli muritori. Clasa politică se consideră o simplă spectatoare a unor cataclisme economice şi sociale de a căror producere nu se simte vinovată şi ale căror consecinţe încearcă să le minimalizeze. Pentru ea, tranziţia nu este o sumă de erori comise în actul de guvernare şi în procesul politic - greşeli ce ar putea fi identificate, atribuite şi imputate -, ci un tunel mai lung decât se prevăzuse iniţial.

De altfel, în tradiţia politică românească, toate greşelile se îndreaptă sau se uită, dar nu se pedepsesc niciodată. Cu o singură excepţie: buna-credinţă. Această eroare fundamentală, a încrederii în co-responsabilitatea oamenilor faţă de istoria pe care o trăiesc, este calea cea mai dreaptă spre impopularitate şi eşec. Oamenii politici nu îşi fac un nume prin ataşamenml faţa de o doctrină, prin calitatea programelor pe care le elaborează, prin vigoarea ideilor pe care le supun electoratului, prin angajarea responsabilă în efortul de construcţie instituţională. Carierele politice nu sunt decât rodul abilităţii de a manevra în interiorul propriului grup de putere, al energiei cu care sunt denigraţi adversarii, al rapidităţii

cu care inteligența este convertită în șmecherie, al curajului de a nu-ți păsa de soarta celorlalți, al disprețului față de împlinirea promisiunilor, al respectului plin de invidie pentru cel (deocamdată) mai puternic, al convingerii că realitatea se sfârșește acolo unde se termină și interesele personale.

La rândul lor, partidele sunt, în România, mecanisme de produs politicieni, nu structuri prin care oamenii politici se străduiesc să propună societății o anumită viziune despre destinul națiunii. în ultima vreme, nici un politician român nu s-a aflat în situația umilitoare de a face sau de a propune ceva concret, de a fi util societății, de a-și justifica prin fapte veniturile și notorietatea. Să facă este treaba muncitorilor și a țărănimii, să gândească este problema intelectualilor. Politicienii conduc, oamenii de stat guvernează, înalții funcționari administrează.

Prin urmare și în pofida nemulțumirilor ce se manifestă ocazional cu privire la felul în care clasa politică își asumă răspunderea - ministerială, parlamentară ori morală - față de propriile acte și alegeri, în România pare că nimeni, oricât de mari și de notorii ar fi vinovățiile sale, nu poate fi cu adevărat exclus, pe termen mediu și lung, de la practica puterii și de la participarea la beneficiile aduse de acest exercițiu politic. Excluderile sunt întotdeauna conjuncturale și de scurtă durată, adesea afirmate, rar aplicate. în schimb, includerile sunt sistematice și continue. Până și regimul totalitar, după o primă perioadă în care a părut decis să inaugureze metoda discontinuității în procesul de fabricare a elitelor publice, a ajuns să-și modifice parțial strategia și să acorde segmente de autoritate instituțională ori să permită; reacumularca de capital simbolic, unor persoane și personalități - în specia! din sfera culturală, dar nu numai - care deținuseră deja un statut public înainte de 1945. Nici chiar prăbușirea sistemului comunist, oricât de violent și rapid s-a petrecut, nu a pumt lua decât cel mult forma unei redistribuiri de personal între aparatele statului și structurile economice. Cercetările de teren arată că 63% dintre românii care dețineau în anii '90 o „funcție de conducere" (în politică, administrație, economie sau societate) ocupau deja o poziție similară înainte de 1989[1].

[1] ionica BEREVOESCU etal.. *Fețele schimbării. Românii și provocările tranziției,* Nemira, București, 1999, p. 252.

Cum se explică o asemenea trecere cu vederea a actelor de incompetență și a faptelor de corupție, a erorilor și chiar crimelor atunci când acestea sunt comise de un membru al elitei, persoană care ocupa prin definiție un loc extrem de vizibil? Firește, în tradiția creștină, neluarea în seamă a culpei aproapelui este o virtute pentru că, pe de o parte „nimeni nu este fără de păcat", iar, pe de altă parte, (aproape) orice vină poate fi ștearsă. Ce se întâmplă atunci când iertarea păcatelor se manifestă sub forma indiferenței față de fără-de-lege, ce tinde să devină însuși principiul ordonator al raporturilor sociale și tehnologia de regenerare a clasei politice? Este oare potrivit ca cetățeanul să „ierte" abuzurile cărora le cade victimă sau la care este martor? Nu putem oare socoti, într-un asemenea caz, că iertarea este mai degrabă un viciu civic decât o virtute creștină? Este funcționarul venal sau politicianul corupt „aproapele" cetățeanului, meritând, cu acest litiu, anularea spontană a oricărei culpe? Figurează oare iertarea în catalogul virtuților civice, se numără ea printre calitățile cetățeanului virtuos?

Legea și echitatea

Răspunsul la toate aceste întrebări depinde de modul în care înțelegem să definim ce este un cetățean și care este tipul de societate în care acesta se găsește constituit ca atare. în sens larg, am avea de-a face cu cetățeni ori de câte ori mediul în care aceștia evoluează poate fi descris sub trăsăturile unei societăți bazate pe respectul unor norme impersonale și abstracte, adică pe raționalizarea raporturilor interpersonale potrivit unor principii cu un înalt grad de stabilitate, cum ar fi dreptatea, egalitatea în fața legii, libertatea sau proprietatea. S-ar putea spune, mutând pe un alt nivel de interpretare caracterizarea ideal-tipică pe care Weber o face modelului birocratic de guvernare a societăților[1], că *cetățeanul este acel administrator rațional și legal al legăturii sociale.* într-o accepțiune mai restrânsă și, probabil, mai riguroasă, cetă-

[1] Max WEBER, *Wirtschaft and Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie,* Hrsg. J. Winckelmann, J.C.B. Mohr, Tiibingen, 1972, p. 126.

ţeanul pare să fie identificat numai în sânul unei societăţi de factură, profcsional-burgheză *(berufsburgerliche Gesellscha/'t)*[1] şi anume ca subiect conştient şi responsabil al unui sistem de drept pozitiv întemeiat pe reprezentarea indivizilor la nivelul deciziilor colective şi pe separarea puterilor publice.

Acest tip de societate funcţionează prin excludere şi pedeapsă. Democraţia atenian㠄 de pildă, şi-a plătit fidelitatea faţă de propriile legi prin excluderea de la demnitatea civică a sclavilor, femeilor şi străinilor, a rămas credincioasă principiilor sale fondatoare cu preţul condamnării lui Socrate. în ceea ce-l priveşte, statul modern se întrupează ca stat de drept cu ajutorul unor procese succesive de excludere. Mai întâi „marea închidere" azilară studiată de Michel Foucault, a nebunilor şi marginalilor de tot soiul, prin definirea medicală a. subiectului politic ca fiinţă caracterizată de un comportament exclusiv şi riguros raţional. Apoi, interzicerea accesului la libertăţile publice a persoanelor şi minorităţilor care fie stăruiau în refuzul contractului social în forma în care acesta întrunise consensul unei reprezentări cu vocaţie majoritară *(pas de liberte pour les ennemis de la liberte),* fie nici măcar nu fuseseră consultate cu privire la acest contract. Interdicţia şi pedeapsa au lovit astfel, rând pe rând, în cursul secolelor al XTX-lea şi al XX-lea, pe catolici în statele protestante, pe indieni în Statele Unite, pe femei, pe cei fără venituri regulate în sistemele electorale cenzilare, pe anarhişti, pe spioni, pe „trădători" şi înfreaga tipologie de „agenţi ai străinătăţii", pe islamişti, pe sionişti, pe imigranţi şi alţi *boat people.* în sfârşit, ultima şi cea mai solidă trăsătură a statului de drept o reprezintă separarea instituţională a domeniului legii de cel al fără-de-iegii şi crearea, în continuitatea spaţiului azilar, a unei geografii a recluziunii, a unui dispozitiv concentraţionar şi disciplinar de pedepsire a ne-legiuiţilor.

Aşadar, cetăţeanul care, prin tehnica reprezentării, încredinţează unei autorităţi publice puterea de a face, aplica şi executa legile, nu are cum să delege şi eventuala lui predispoziţie de a-şi ierta aproapele, fie acesta un criminal dovedit sau un funcţionar corupt. Pentru cetăţean, iertarea se cuvine să rămână o virtute privată, funcţională doar în acele situaţii în care legea nu are (încă) un cuvânt de spus.

O asemenea afirmaţie este valabilă doar în acele tipuri de societate în care *legea* acoperă integral - sau are măcar vocaţia explicită de a o face - domeniul *echităţii.* Relaţia dintre lege şi echitate în societatea românească poate fi aproximată cu ajutorul câtorva vechi expresii populare, aflate încă în circulaţie. „A(-şi) face dreptate" înseamnă, în mod destul de precis, a rezolva o situaţie de la om la om, fără a ţine seama de normele legale sau chiar încălcându-le, adesea pe cale violentă. Pe de altă parte, „a da dreptul (cuiva)"/„a-şi lua dreptul" indică fenomenul pe care limbajul juridic îl cunoaşte în formularea „a da/a lua mită".

Economia socială a darului nu poate fi uşor dislocuită dintr-o societate care nu este încă pe deplin profesională şi burgheză. Raporturile de putere continuă să funcţioneze ca relaţii de schimb, potrivit dreptăţii, aşa cum aceasta este definită de expresiile populare citate mai sus şi în afara sau împotriva legii. Titularul unei profesii liberale nu este încă un actor social pe de-a-ntregul legitim, nu şi-a găsit încă un loc propriu în echilibrul raporturilor de putere. A miza pe faptul că funcţionarul public, juristul, medicul sau profesorul îşi vor face în mod natural şi spontan datoria, în virtutea unei etici abstracte, unanim recunoscută drept bun social este un gest considerat, în general, ca imprudent. Dimpotrivă, a câştiga devotamentul, atenţia specială şi binevoitoare a acestora printr-un dar sau prin anticiparea unui serviciu este dovada unui spirit precaut, ce se conformează valorilor celor mai bine cotate pe piaţa raporturilor sociale. în fapt, funcţionarul, juristul, medicul sau profesorul nici nu sunt trataţi drept cetăţeni şi profesionişti, de competenţa cărora au nevoie alţi cetăţeni şi profesionişti, ci ca deţinători ai unei puteri (de a rezolva o cerere, de a câştiga un proces, de a vindeca, de a conduce la un nivel mai înalt de educaţie), înaintea căreia solicitantul, justiţiabilul, pacientul sau studentul se defineşte ca supus, nu ca cetăţean cu drepturi întemeiate pe plata conştiincioasă a impozitelor.

Deşi dreptul este, nominal, de partea cetăţeanului, dreptatea se află în posesia celui puternic. Acest fapt social trebuie recunoscut, simbolic, prin depunerea unui dar. Danii asigură, în

[1] V. Norbert ELIAS, ***Ober den Prozefi der Zivilisation,*** Zweiter Band, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997, pp. 413-427.

același timp, un echilibru mai just al raportorilor de putere dintre părți. Prin el se dobândesc drepturi materiale asupra celui care administrează dreptul formal: acesta din urmă este obligat, prin acceptarea darului, să devină la rândul său „darnic", operând, în sens invers, un transfer de putere. Căci darul este o tehnică socială prin care cel puternic este constrâns să-și împartă puterea, să cedeze o parte din ea, să o transmită și să o investească sub formă de servicii. Numai în acest fel dreptatea este restabilită. în situații sociale concrete, încălcarea sau eludarea dreptului pozitiv nu sunt considerate adesea decât manifestări oportune ale echității.

Trecerea cu vederea a ceea ce, sub norma de drept, poate fi socotit drept o culpă ori o infracțiune constituie, probabil, singura posibilitate pe care o societate formată din „supuși" - altfel spus, o societate care ajunge la conștiința politică de sine nu prin reprezentare în actul de guvernare, ci recunoscându-se ca obiect al unei practici de guvernare - o are la dispoziție pentru a participa, în ciuda tuturor aparențelor, la putere, pentru a ajunge să controleze și să influențeze felul în care aceasta se exercită, fie și numai la nivel micro-social, de altminteri singurul orizont public accesibil supusului, indiferent la obsesiile etice ce-1 bântuie pe cetățean. într-o societate profesional-burgheză, interogația civică cea mai caracteristică ar fi „ce trebuie să fac și împreună cu cine pentru ca guvernarea să devină mai bună?", în vreme ce supusul se întreabă în principal „ce-mi poate da guvernul și în schimbul a ce?".

Bizuindu-sc pc norme impersonale și pe texte, legea funcționează prin interdicție, limitare și pedeapsă. Dreptatea, întemeiată pe dar, pe trecerea cu vederea a vinovăției celor puternici și pe relațiile directe dintre persoane este o metodă de producere și de distribuire a puterii. Legea operează prin excludere socială și separare a resorturilor puterii, dreptatea lucrează prin includerea tuturor actorilor sociali în exercițiul ierarhic ordonat al puterii, este o cale prin care cei lipsiți de putere participă la puterea celor puternici. Născută din dominația rațiunii individuale asupra tradițiilor, legea uniformizează și normalizează comportamentele sociale. într-o societate încă tradițională, cu soluții irațională de echilibru, dreptatea individualizează. Ceea ce legea este chemată să stigmatizeze, dreptatea este predispusă să regenereze.

Delatorul și ethos-ul dependenței

în marea majoritate a civilizațiilor și în aproape toate mediile sociale, delatorul este o figură impopulară. Chiar dacă stârnește adesea teamă, agentul represiunii impune întotdeauna respect, în vreme ce persoana care indică, sub pecetea tainei, adresa la care represiunea trebuie să lovească este nu numai temută, dar și disprețuită. Căci, oricât de nedreaptă s-ar putea dovedi, violența statului apare de cele mai multe ori ca fiind pe de-a-ntregul legitimă. In schimb, colaborarea secretă cu statul care exercită violența este privită ca un comportament social nu numai profund ilegitim, dar și inechitabil.

Cum se explică acest paradox al imaginarului colectiv, înclinat să justifice represiunea, dar necruțător față de delațiune? Cel care indică victima trece drept un personaj mai periculos decât cel care o supune efectiv represiunii. Agentul ordinii publice, fie el și torționar, are de partea lui rațiunea de stat și își justifică faptele în temeiul unui ordin primit dc la superiorii săi. „Turnătorul" are însă împotriva lui datoria de echitate care stă la baza oricărei societăți tradiționale.

In insistența cu care revine, la nivelul opiniei publice, tema „dosarelor Securității" și a „deconspirării" informatorilor pe care aceasta i-a folosit locuiește de fapt un respect generalizat față de stat, oricare ar fi forma istorică pe care acesta o adoptă. Un exprim-secretar județean comunist a fost plebiscitat președinte ai României posteomuniste în 1990 și 2000, un fost „lucrător de securitate" a meritat să fie numit ministru de finanțe din partea Convenției Democratice anticomuniste, fără ca cineva să pună la îndoială îndreptățirea politico-juridică a unor astfel de promovări. Dacă au fost obiecții, acestea au fost marginale și nu au depășit stadiul de lamentație morală.

în numele perpetuității instituțiilor statului, ierarhii și agenții publici ai totalitarismului sunt exonerați de orice răspundere

personală. Problema vinovăției este localizată în schimb într-o arie privată și ocultă, pe un tărâm al șoaptelor și al trădării. Avem de-a face cu un mod de a recunoaște că partea vizibilă a comunismului este, în ultimă instanță, neproblematică și de a afirma că numai zonele de umbră ale totalitarismului, nescoase încă la iveală, se cuvin a fi incriminate. în alți termeni, dacă n-ar fi existat delatori care să le dezvăluie opiniile exprimate în particular, numeroase victime ale represiunii ar fi trecut, în ochii autorităților, drept cetățeni fideli ai regimului democrat-popular.

Astfel pusă, chestiunea „dosarelor Securității" nu mai ține de domeniul eticii politice, ci de cel al moralei comune, nu se dovedește concepută pentru a stabili răspunderi, ci pentru a strica reputații. Prim-secretarul președinte și lucrătorul de securitate ministru se află astăzi la adăpost de orice instanță capabilă să le angajeze răspunderea politică sau juridică. Ei - și alții asemenea lor - sunt martori reprezentativi ai continuității dintre statul SOCiâlist și Statul de traftziție. Dimpotrivă, informatorii ale căror nume ui POM) I VOI li dezvăluite se constituie într-o populație de in.II im i 'i-1111111 li .un i . I M II ici societăți care nu izbutește să identilli U in nllK n r . i I un principiu autonom de solidaritate. Delatorul i unui. .ii, ii in comunism, cât și în posteomunism, *opersona non* · ·*i.ii.i* toi mai pentru vina de a fi tulburat, prin scoaterea la lumină .i contradicțiilor vieții private, sprijinul unanim pe care societatea l-a acordai în sfera publică socialismului de stat.

Așa cum a fost concepută în fond și adoptată în formă, legea deconspirării informatorilor Securității riscă să scoată definitiv din cauză Partidul Comunist, nu numai împreună cu toți membrii săi de frunte și de rând, dar și cu aparatul său represiv și activul său ideologic. Pe de altă parte, aceeași lege contribuie la accelerarea dependenței societății față de stat și față de acuializările partizane ale acestuia. Partidele au de acum dreptul să gestioneze reputația cetățenilor, fără ca aceștia să dispună de instrumentele necesare pentru a verifica gradul de responsabilitate a cadrelor de partid față de propriul lor trecut.

Clasa politică, constituită din 1992 până în 2000 din resturile fostei clase conducătoare comuniste, din elemente ale *ihtelligehtziei* și din oligarhiile partidelor „istorice" sau emanate

dc revoluție, se situează deasupra legii arhivelor Securității. I)osarele membrilor marcanți ai acestei clase se află de regulă sub protecția „securității naționale" și rămân, ca atare, inaccesibile. In schimb, Colegiul Național pentru Studierea Arhivelor Securității este însărcinat de lege să împartă, prin bunăvoința Serviciului Român de Informații, certificate din care să reiasă că cei care vor să intre în viața politică după 2000 nu au fost „colaboratori ai Securității ca poliție politică". în acest mod, partidele postcomuniste procedează întocmai ca Partidul Comunist care, în epoca preluării puterii, cerea celui interesat de o poziție publică să fie înarmat cu o adeverință eliberată de serviciile secrete și potrivit căreia „nu a fost identificat să facă parte din vreo organizație politică sau paramilitară"[1].

Așadar, problema dosarelor nu este de natură politică, ci morală. Nimeni nu a fost împiedicat până acum de legăturile sale cu Partidul Comunist să facă carieră în România posteomunistă. S-ar putea întâmpla însă ca unii români - care nu au avut nici un fel de raport instituțional sau ideologic cu totalitarismul, dar care, din diverse motive (toate reprobabile, dar personale), au colaborat în secret cu poliția politică - să fie stigmatizați ca „turnători". Actuala lege a dosarelor nu penalizează adeziunea conștientă la comunism, ci slăbiciunea unora din cei care nu au vrut, nu au putut sau nu le-a fost îngăduit să adere.

Așa cum demonstrază experiența Agenției federale germane pentru administarea dosarelor Stasi[2], o asemenea operație de „deconspirare" nu are nici măcar meritul de stabili adevărul și de a-i identifica pe adevărații informatori ai poliției politice, numele celor care figurează în arhive fiind simultan prea puține (numeroși agenți nu au fost niciodată înregistrați, în special cei care au fost membri ai Partidului Comunist) și prea multe (agenți înregistrați abuziv, ca simplă operație de diversiune sau în vederea unui șantaj).

[1] Marius OPREA et al., *Securiștiipartidului. Serviciul de Cadre al P.C.R. ca poliție politică. Studiu de. caz: arhiva Comitetului Municipal de Partid Brașov,* Polirom, Iași, 2002, doc. 91, pp. 298-299.

[2] Claus OFFE, *Varielies of Transition. The Easl European and Easl German Experience,* The M.I.T. Press, Cambridge, Mass., 1997, pp. 97-98.

în plus, legea „dosarelor Securității" instituie competenți Parlamentului în domeniul moral și pe cea a partidelor în materii de reputație publică. Nici Parlamentele și nici partidele nu au și nici nu ar trebui să aibă asemenea atribuții. Legea dosarelor nul este astfel decât un simptom maladiv al consolidării accelerate a partidocrației românești, al incapacității elitei conducătoare da a-și exercita funcția politică și al totalei dependențe a societății față de stat.

Partidul, poporul și Securitatea sau despre o negociere care nu a avut loc

Cultura politică comună a societății românești posteomuniste s-a organizat înjurai unui consens atât de evident și general, încât termenii lui nu au fost niciodată negociați cu adevărat: Partidul Comunist Român a disparat fără urme în cursul zilei de 22 decembrie 1989. Firește, din punct de vedere juridic, acest acord fondator nu arc nici un cusur. Nu există, în ultimii ani, vreo informație publică cu privire fie și numai la o singură organizație comunistă care să nu se fi considerat dizolvată de revoluție și care să fi strâns netulburată cotizații și să fi ținut în continuare ședințe de partid sau de învățământ politico-ideologic.

Totuși, privită din perspectivă politică, o asemenea dispariție subită și completă apare ca un fapt cu totul uimitor și care merită să fie interogat. în Ungaria și Bulgaria, partidele comuniste au traversat treptat și în etape diferite un proces de reformă internă, transformându-se în grupări socialiste cu ambiții europene și democratice. în Polonia, Partidul Muncitoresc Unit a început prin a nega ca ar fi purtat vreodată o identitate comunistă, aducând ca probă formală dizolvarea Partidului Comunist Polonez de către Stalin încă înainte de război, sfârșind prin a deveni o social-democrație cu trăsături neo-liberale ce se vor inspirate de New Labour. în schimb, în Cehia, Partidul Comunist și-a continuat senin existența, adaptându-se regulilor democrației parlamentare și alegerilor libere ce nu i s-au dovedit până acum prea potrivnice[1].

Partidul Comunist Român se găsește deci într-o situație unică: nu s-a adaptat, nu s-a reformat, nu s-a transformat fie și tu contrariul său, ci, pur și simplu, a încetat să mai existe. Cum s-a |)iilut însă topi în neant o organizație veche de aproape șaptezeci de ani, cu patra milioane de membri și care, vreme de cinci decenii, a controlat în regim de monopol instituțiile publice, viața politică și economia unei țări întregi? Poate fi demiterea istorică a unei astfel de organizații o operație spontană, desfășurată în doar câteva ore?

Explicația curentă dată acestui straniu fenomen este una de lip „polonez", mai puțin însă preocupată de constituirea unui probatoriu istoric: Partidul Comunist Român a dispărut imediat, nu pentru că n-ar fi fost cu adevărat un partid comunist, ci pentru că nimeni nu era de fapt comunist în România (poate cu excepția grupului restrâns de vechi militanți internaționaliști, uneori alogeni, din anii '50).

Cine a condus atunci România din 1948 și până în 1989? Și de data aceasta răspunsul este simplu: Securitatea. Securitatea este „corpul străin" - după o formulă des folosoită - care mai întâi a izbit, apoi a pândit societatea românească. Pe scurt, Securității trebuie să i se atribuie întreaga răspundere pentru faptele regimului totalitar, pe care românii le-au îndurat și cărora mulți le-au căzut victimă timp de cincizeci de ani. în mod poate doar aparent ciudat, ultimul secretar general al Partidului Comunist ar fi împărtășit pe de-a-ntregul o asemenea poziție. Primul român care a denunțat public Securitatea a fost Nicolae Ceaușescu, în aprilie 1968, când a acuzat-o că a lucrat - de-a lungul celei mai severe perioade represive - în afara și chiar împotriva Partidului. Chiar și în decembrie 1989, în momentele premergătoare execuției, așa cum au fost înregistrate pentru marele public, soții Ceaușescu se considerau victimele „securiștilor" și își manifestau speranța că „poporul" (termen înlocuit ulterior de expresia „societate civilă") va sări în ajutorai lor.

în chip paradoxal, Nicolae Ceaușescu este adevăratul fondator al consensului postcomunist cu privire la omniprezența și atotputernicia Securității care ar scoate din orice fel de cauză istorică Partidul Comunist ca atare. Faptul că avem astăzi o

instituție publică însărcinată să studieze arhivele Securității și pe cele ale Partidului Comunist (din care dosarele întocmite Securitate ar fi făcut oricum parte) i se datorează. „Unitatea monolit dintre Partid și popor" nu a fost doar o lozincă, ci s dovedit în cele din urmă a fi fost un program social încununat succes. Partidul Comunist s-a dizolvat complet în societate[1].

In cele mai înalte sfere politice și intelectuale se cade ast de acord că toate istoriile personale de dinainte de 1989 su inevitabil, împletite cu istoria comunismului. Prin urmare, trebuie căutați vinovați în plan politic, căci comunismul i-a at pe toți românii și pe fiecare în parte, aproape fără excepție, alte cuvinte, sub specia responsabilității pentru trecutul totalit între „Partid" și „popor" nu se cuvine făcută nici o diferență.

Cineva sau ceva trebuie însă să plătească până la urmă, fie numai în plan simbolic. Nicolae Ceaușescu a înțeles acest lu înaintea mturor: între Partid și popor, între comunism și societatea românească s-a strecurat un „corp străin", Securitatea. Comunismul ca atare se găsește astfel, după 1989, radical depolitizat, practicile totalitare căzând din zona dreptului public în domeniul dreptului comun.

Pe calc de consecință, asentimentul dat comunismului este considerat neproblematic atâta timp cât s-a manifestat public. Statutul Partidului Comunist Român, la care aderau explicit toți membrii de partid, conține toate angajamentele ce figurează în formularul tip de colaborare cu Securitatea, așa cum acesta a fost dezvăluit de Colegiul Național pentru Studierea Arhivelor Securității. Cuprinde chiar și sarcini în plus, cum ar fi aceea de a promova cu fermitate ateismul. Acest tip de angajament public nu este sinonim cu un consimțământ automat pentru istoria represiunii organizată de partid, dar implică o efectivă colaborare cu partidul autor al represiunii[2].

[1] Juan LINZ, *Tolalilaritm and Authorilarian Regimes,* Lynne Rienner, Boulder, Co., and London, 2000, p. 107, argumentează că, sub totalitarism, întreaga societate este implicată în procesul represiv.

[2] Carmen GONZÂLEZ ENR1QUEZ, „De-communization and Political Justice in Central and Eastem Europe", in Alexandra BARAHONA De BRITO, Carmen GONZÂLEZ-ENRÎQUEZ, Paloma AGUILAR, editors, *The Polilics of Memory. Transilional Justice in Democralizing Societies,* Oxford University Press, Oxford and New York, 2001, p. 22Q.

Cum se face atunci că foștii membri de partid nu fac obiectul nici unei forme de investigație, în vreme ce toți cetățenii „fără apartenență politică", dar care au acceptat în privat, să colaboreze cu Securitatea își pot astăzi vedea buna reputație pusă în cauza?

Nu se transformă oare comunismul românesc dintr-un fenomen major (și grav) de tip social și politic într-un mănunchi dc mărunte (și mizerabile) fenomene infracționale? Acuzația adusă pe față, într-o ședință de partid, chiar dacă era urmată de concedierea sau întemnițarea celui incriminat pare să facă parte din ceea ce a trebuit să dispară pentru totdeauna o dată cu Revoluția din decembrie. Acuzația scrisă în taină, într-un birou al Securității merită să fie „studiată" de un Colegiu numit de Parlament și expusă public. Pare că, din istoria comunismului, nu se mai cuvin păstrate decât „turnătoriile". Restul trebuie uitat. Arhivele totalitarismului sunt reduse astfel la un număr aleatoriu și discret (în sens matematic) de repere biografice accidentale, ce nu dau seama despre natura sistemului comunist, ci sunt oferite consumului anecdotic al unui public care își construiește memoria trecutului dinspre prezent[1].

în plus, publicarea dosarelor nu ține seama de pluralitatea opiniilor publice în societatea posteomunistă: mediile în care evoluează foștii agenți ai Securității sunt mai degrabă indiferente, dacă nu chiar înclinate să decline apartenența la serviciile secrete sub specia patriotismului.

Ca și cum n-ar mai fi potrivit și util să mai studiem astăzi național-socialismul, fiind de ajuns să ne ocupăm de ce a dăinuit în arhiva SS. Atenție însă, nu în toată arhiva. Potrivit unei logici românești de felul celei ce prezidează funcționarea legală și reală a Colegiului Național pentru Studierea Arhivelor Securității, numele și faptele ofițerilor SS ar aparține trecutului și nu ar mai prezenta nici un fel de interes. Ele ar fi chiar ocrotite de taina ce trebuie să învăluie chestiunile ce țin de „securitatea națională". Curiozitatea noastră ar rămâne însă enormă față de „colabora-

[1] V. analiza făcută pentru Italia de Marco REVELLI, „Gli archivi del ricatto", in *II Manifeslo,* 17 iunie 1992, citat în aparatul critic din Norberto BOBBIO, *Autobiografia,* a cura di Alberto Papuzzi, Laterza, Roma-Bari, 1999, pp. 34-35.

torii" SS din lagăre şi întreprinderi. Poliţia politică a Germaniei naziste nu a fost însă decât unul din instrumentele imediate ale represiunii, războiului şi holocaustului, nu autorul politic, moral şi penal al unor atrocităţi atribuite unanim partidului nazist, armatei naziste şi conducătorilor statului nazist.

în România, Partidul Comunist, armata populară şi conducerea de stat, centrală şi locală, sunt şterse de pe lista autorilor totalitarismului, în termenii legii, se pare că nici măcar Securitatea nu a colaborat cu ea însăşi. Vom afla probabil în curând că nici nu a existat de fapt un totalitarism românesc. Ci doar un număr oarecare de poeţi, cpigramişti, eseişti, administratori de bloc şi alţi particulari care au „informat" în secret Securitatea. în România nu mai este astăzi loc decât pentru o singură negociere: Serviciul Român de Informaţii şi Colegiul Naţional pentru Studierea Arivelor Securităţii trebuie să identifice prin compromis numele următorilor epigramişti, eseişti şi administratori de bloc care vor fi găsiţi vinovaţi de infracţiunea istorică de a nu fi aderat în public la comunism.

Corporatismul de tranziţie

In tradiţia politică occidentală, starul reprezintă principalul instrument de integrare socială. Procesul de omogenizare a societăţilor europene prin intermediul organizării lor statale a urmat, pe durată lungă şi într-o ordine mai degrabă logică decât cronologică, patru etape succesive: starul-naţiune, statul de drept, statul democratic şi statul bunăstării[1].

Odată consolidate, în pragul epocii moderne, naţiunile Europei apusene au asigurat pentru membrii lor un regim de garantare a libertăţilor civile privitoare la statutul persoanei şi al proprietăţii; prin extinderea treptată a dreptului de vot, aceste libertăţi publice s-au transformat în drepturi politice democratice; numai după ce toate aceste etape au fost parcurse, drepturile şi libertăţile civile şi politice au dat naştere unui regim de solidaritate socială, întemeiat pe exigenţele justiţiei distributive.

în răsăritul Europei, totalitarismul s-a exprimat prin intermediul unui tip de stat care parcursese destul de imperfect primele trei etape ale organizării sale politice. Formată abia în 1918 din cetăţeni ce nu-şi căpătaseră libertatea individuală decât în 1746-1749 în Ţara Românească şi Moldova, în 1848 în Ardeal, Banat şi Bucovina şi în 1861 în Basarabia, supusă ulterior unor decupări şi reformulări, naţiunea politică a fost preluată de comunism, în cazul românesc, cu un statut precar. Statul de drept beneficia şi el de o istorie nu numai scurtă, dar şi peiorativă: „a

[1] Claus OFFE, ***Modernily and the State. Easl, West,*** The M.I.T. Press, Cambridge, Mass., 1996, pp. 230-232.

aplica Constituția" era, în cultura politică românească, doar un alt fei dc a numi violența ilegitimă a agenților statului. Cât despre democrația reprezentativă, este suficient să amintim, dincolo de toate imperfecțiunile ei, că ea nu a fost pe deplin extinsă asupra electoratului feminin decât în 1946'.

In ceea ce îl privește, totalitarismul nu și-a propus, în mod permanent și sistematic, decât realizarea statului social și, numai în ultimele două decenii, a țintit obiective de tip național. Statul de drept și statul democratic au rămas nerealizate. Persoanele, bunurile, drepturile politice ale cetățenilor au pierdut aproape complet puținele garanții reale pe care le dobândiseră înainte de preluarea puterii de către comuniști.

Cine poate mult poate oare și mai puțin?

Sarcina statului de tranziție este, pentru toate aceste motive, una extrem de redutabilă. Pe de-o parte, el trebuie să se reafirme ca stat al unei națiuni politice integrate și să se manifeste, pentru prima oară, deopotrivă sub forma statului de drept și a statului democratic. Pe dc altă parte însă, în numele principiilor economiei de piață, statul de tranziție nu poate avea ambiția de a fi un stat al bunăstării, propunându-și, prin urmare, să reducă la minimum sistemele de siguranță ale starului social.

Confruntată cu aceste sarcini divergente ale statului de tranziție, societatea civilă românească exprimă simultan două atitudini contradictorii. Mai întâi, un asentiment generic față de statul de drept, democrație și reformă economică. Majoritatea covârșitoare a românilor este teoretic de acord că nimeni nu poate fi mai presus de lege, că persoanele și proprietatea trebuie ocrotite, că cetățenii își pot exprima cel mai bine opiniile în cadrul consultărilor electorale, că, în sfârșit, economia trebuie descentralizată, restructurată, dereglementată și privatizată. în schimb, această aprobare de principiu se transformă în dezacord îndată ce românilor li se cerc nu să răspundă la un sondaj de opinie, ci să adopte un comportament social în acord cu opinia formulată.

[1] Matei DOGAN, *Analiza statistică a „democraticiparlamentare" din România,* Editura PSDR. București, 1946.

Mișcările sociale care au marcat întreaga perioadă posteomunistă și în special mineriadele din ianuarie 1999 (a căror valoare explicativă **are** virtuți de exemplaritate) constituie, înainte de orice altceva, o reacție etică față de contradicția înscrisă în expe- **i icnța** istorică a dispariției comunismului: societatea nu este autorul tranziției, ci, pur și simplu, obiectul ei de acțiune. Românii nu fac tranziția, ci o suportă, o îndură. Căderea totalitarismului nu a fost un fapt de societate, un mod de a redefini legătura socială fundamentală, ci uri eveniment politic, o schimbare la **care românii nu** au participat, ci doar au asistat. Singura lecție pe care societatea a învățat-o în decembrie 1989 **ar** putea fi rezumată astfel: statul nu este indestructibil; dimpotrivă, el dă **semne** evidente de slăbiciune și nu deține instrumentele necesare pentru a-și impune voința.

Potrivit unei reguli de interpretare din dreptul roman, „cine poate mult, poate și mai puțin". Cu alte cuvinte, celui care-i sunt atribuite competențe juridice într-un domeniu dat, poate exercita în mod legitim aceste competențe în oricare din situațiile particulare cuprinse în respectivul domeniu. Evenimentele - cu valoare de exemplu sintetic pentru întreaga tranziție - petrecute în România la mijlocul lunii ianuarie 1999 par să răstoarne acest vechi principiu juridic. Statul s-a văzut nevoit să facă mult, tocmai pentru că **nu se** dovedise capabil până atunci de mai puțin. Incapacitatea constantă a autorităților publice centrale și locale de a aplica dreptul în Valea Jiului le-a constrâns să suspende dreptul. Neputința istorică de a-l priva de libertate, în temeiul legii și potrivit procedurilor legale, pe șeful sindicatelor minerilor, a obligat guvernul să suspende, împotriva legii și a prevederilor constituționale, exercițiul unei libertăți publice.

Oricât **ar** părea de paradoxal, guvernul a fost nevoit să ridice temporar **un** drept fundamental, cel de liberă circulație, pentru că **nu** a fost în stare să aplice dreptul comun. Guvernul a făcut mult (a izolat o parte a teritoriului de restul țării, a instituit blocada drumurilor publice, a interzis libera circulație a persoanelor dinspre și prin Valea Jiului) pentru că **nu** s-a priceput să facă puțin (să execute **un** mandat de aducere emis de o instanță ordinară pe

numele unui reclamat din Valea Jiului, care ocupa funcţia de lide sindical).

Oricât de tare ar fi afirmaţia, a fost pentru prima oară din decembrie 1989 când, în România, puterea de stat a suspendat, pe o parte a teritoriului naţional, una sau mai multe libertăţi publice. Structural, între cele două momente nu există decât o singură deosebire: starea de necesitate a fost proclamată, în 1989, de autoritatea în drept să o instituie, în vreme ce, în 1999, interdicţia liberei circulaţii pe Valea Jiului a fost declarată de o autoritate căreia Constituţia nu îi recunoaştea dreptul de a impune astfel de măsuri excepţionale. Fără îndoială, intenţia guvernului din ianuarie 1999, şi mai precis a ministrului transporturilor prin care guvernul a acţionat pentru suspendarea libertăţii, a fost bună. Fapta săvârşită de minerii din Valea Jiului - organizaţi în bande înarmate cu intenţia explicită de a pleca spre capitală pentru a răsturna ordinea politică - prezenta cu notorietate, în momentul iniţiativei guvernamentale, toate caracteristicile unei tulburări a ordinii publice. Articolul 53 din Constituţie precizează însă că nu se poate proceda decât prin lege la restrângerea exerciţiului unor! drepturi şi libertăţi, iar articolul 93 încredinţează preşedintelui României iniţiativa unor asemenea măsuri excepţionale, sub rezerva încuviinţării lor ulterioare de către Parlament.

Nu numai un simplu ministru, dar nici măcar guvernul ca atare nu pot proceda la restrângerea discreţionară a unei libertăţi publice, indiferent cât de temeinic ar fi motivul pentru care o asemenea măsură s-ar putea recomanda ca fiind la un moment dat neapărat necesară. în democraţie, scopul nu poate nicidecum scuza mijloacele. Dimpotrivă, într-un regim democratic, mijloacele - adică procedurile - sunt adesea mai importante decât obiectivele pe care şi le fixează un guvern sau pe care necesitatea i le dictează.

Oricât de bine întemeiată etic ar fi fost intenţia guvernului - confruntat cu o grevă endemică, degenerată, violentă, ilegală şi orientată politic - soluţia pe care acesta a adoptat-o este la fel de potrivnică principiilor statului de drept ca şi acţiunea minerilor. Această soluţie este rezultatul, oarecum natural, al unui complex pervers de inferioritate. Ea a fost dictată mai puţin dc amintirea mineriadelor din anii 1990 şi 1991, cât de forţa cu care par să fie

dotaţi minerii, văzuţi de toate guvernele posteomuniste ca o . alegorie umană cu totul aparte. Ca şi cum o muncă de tip special **ai** putea produce un grup social cu trăsături ieşite din comun şi **i**'iuuia, prin urmare, nu i s-ar putea aplica norma comună.

S-ar spune că acestei categorii profesionale i-a fost sistematic **i o n** ferit, în posteomunism, un anumit grad de „suveranitate", în măsura în care s-a acceptat tacit că ocupaţia sa excepţională îi dă dreptul de a stabili excepţii de la regulile de drept cărora cetăţenii obişnuiţi le sunt îndeobşte supuşi. Toate guvernele de până în **I**(')99 au tolerat în practică o reală „secesiune juridică" a Văii Jiului. în această parte a ţării, cetăţenii, cel puţin unii dintre ei, nu erau ţinuţi să respecte normele constituţionale şi legale care au curs pe restul teritoriului.

Avem de-a face, în fond, cu o sistematică negare a caracterului unitar şi indivizibil al statului român, afirmat de articolul 1 al ('onstituţiei din 1991. Ce altceva înseamnă să admiţi că o etică particulară a muncii generează o morală civică specifică, căreia nu i se pot aplica criteriile politico-juridice generale? Or, tocmai aceste Criterii dau consistenţă şi soliditate unităţii statului. Un stat este unitar nu pentru că exclude, de pildă, existenţa unui bilingvism parţial şi local, ci pentru că administrează uniform şi fără discriminare, pe întreg teritoriul naţional, aceeaşi ordine de drept.

Nu suspectatele tendinţe autonomiste ale organizaţiilor politice ale minorităţii maghiare pun cu adevărat în pericol unitatea stalului, ci suveranitatea efectivă pe care un sindicat a exercitat-o aproape zece ani asupra unei părţi a teritoriului naţional. Desfăşurarea evenimentelor din ianuarie 1999 indică în mod limpede că autorităţile publice ale statului român nu au fost dispuse să-şi exercite drepturile suverane pe cuprinsul Văii Jiului, ci doar dincolo de limitele acesteia. Intervenţia agenţilor de ordine nu a avut loc în punctul în care s-a desfăşurat criza, cum se întâmplă în mod normal într-un stat suveran, ci s-a mărginit la tentativa de a nu permite crizei sa se extindă dincolo de anumite limite teritoriale.

Simplu spus, de la Petroşani până la Bumbeşti pe Jiu ori la ('oşteşti, Cozia sau Stocncşti, autoritatea minerilor a rămas uedisputată, instituţiile de ordine având doar sarcina să apere restul teritoriului statului. Baricadele ridicate de poliţie într-un

moment sau altul au reprezentat adevărate frontiere: în faţa cordonului agenţilor de ordine se întindea teritoriul controlat de sindicate, tărâm pe care poliţia naţională nu putea impune legea, în timp ce în spatele acestora se afla teritoriul naţional, supus autorităţii statului de drept. Autoritatea publică a ezitat să pună capăt regimului de excepţie instituit de sindicate în Valea Jiului, mulţumindu-se să-l izoleze de restul ţării potrivit unei soluţii de discontinuitate. Chiar şi limitarea exerciţiului unei libertăţi publice nu a luat forma restaurării dreptului, ci pe cea a interdicţiei şi a represiunii.

Deşi poate părea paradoxal, atât sătenii din Vâlcea care au sărit în ajutorul minerilor şi i-au umilit pe jandarmi pe 21 ianuarie 1999 în „bătălia civilă" de la Costeşti, cât şi militanţii civici bucureşteni care au susţinut instituţiile de drept manifestând la Bucureşti o zi mai târziu au fost legaţi printr-un acelaşi scepticism - implicit, dar profund - cu privire la capacitatea statului de tranziţie de a-şi îndeplini funcţiile. Cei dintâi nu au făcut decât să-şi întărească convingerea că statul este neputincios şi că nu are mijloacele de a-şi impune autoritatea, în vreme ce ultimii au validat această incapacitate a statului de a-şi realiza atribuţiile prin sprijinul pe care au încercat să i-l ofere.

Solidaritatea nu se manifestă faţă de o entitate abstractă şi impersonală cum este statul, fie el şi de tranziţie, decât atunci când capacitatea acestuia de a-şi asuma competenţele constituţionale şi legale este improbabilă. Nu ai motive să fii solidar cu cineva care îşi face datoria. Ca şi justiţia, statul de drept s-ar cuveni să fie „orb", adică decis să-şi atingă scopul indiferent de simpatia sau de ireverenţa ce îi sunt arătate. Mai mult chiar, monopolul violenţei legitime, care este o caracteristică a statului modern şi post-modern, se poate dispensa de încuviinţarea explicită şi conjuncturală a societăţii. Un astfel de monopol este fie înscris în contractul social, fie pur şi simplu inexistent.

M

Imunitate şi inechitate

Un stat care îşi propune, în acelaşi timp, să construiască securitatea civilă şi juridică a cetăţenilor săi şi să deconstruiască securitatea socială a aceloraşi cetăţeni nu poate fi decât un stat slab. Societatea, în ansamblul ei şi în ciuda opiniilor generice cuprinse în sondaje, nu poate fi condamnată atunci când consideră nefavorabil schimbul de valori pe care statul de tranziţie i-l propune: înlocuirea unor bunuri sociale dobândite şi concrete (siguranţa locului de muncă, gratuitatea învăţământului şi a .isistenţei medicale) cu bunuri simbolice viitoare (domnia legii, democraţie reprezentativă, economie de piaţă). Niciodată luptele şi revoltele populare nu cer mai puţin stat, ci doar un stat mai performant pentru toţi membrii săi'.

Afirmaţia potrivit căreia „instituţiile fundamentale" ale sl arului de drept trebuie respectate, apărate şi întărite este unanim acceptată ca valabilă. Curios este însă faptul că, dintre instituţiile ce se cuvin exaltate şi susţinute, lipseşte prima - atât cronologic, cât şi în ordinea importanţei - dintre instituţiile juridico-politice .dc democraţiei modeme. Nici Parlamentul, nici preşedintele, nici guvernul şi cu atât mai puţin puterea judecătorească nu pot fi gândite în absenţa unei instituţii care le precede şi le conferă legitimitatea: cetăţeanul.

Acesta din urmă nu este, în societăţile moderne, o entitate naturală şi spontană, ci rezultatul, adesea greu dobândit, al unei acumulări de practici şi garanţii politico-juridice. Drepturile pozitive de natură politică sau socială, oricare ar fi acestea, nu pot II câştigate decât în măsura în care, în prealabil, libertăţile negative au devenit deja realitate. Domeniul de autoritate al instituţiilor statului se află, aşadar, dincolo de limitele sferei de exerciţiu al libertăţilor publice şi al drepturilor civile. Cu alte cuvinte, nimeni altcineva în afara cetăţeanului nu are dreptul să decidă prin cine, ce, cum şi cât este potrivit să facă statul, şi numai după ce s-a asigurat că statul nu va putea interveni pe teritoriul drepturilor sale naturale şi subiective.

[1] Michael WALZER, *Spheres of Justice. A Deferise of Pluralism and V.qualily,* Basic Books, New York, 1983, p. 74.

In societățile moderne, post-revoluționare, suveranitatea aparține cetățenilor. Instituțiile publice nu au decât funcția, extrem de limitată, de a reglementa practica suveranității. Simplu spus, cetățeanul are o întâietate constitutivă în raport cu statul. Pe cale de consecință, dacă sfera libertăților cetățenești este largă și solidă, instituțiile vor fi, la rândul lor, temeinic constituite. Dimpotrivă, în regimurile în care cetățenia este o condiție precară - pentru că este produsă pe cale juridică pozitivă - instituțiile, oricât de arogante ar fi, sunt condamnate să rămână fragile.

Or, în România posteomunistă, subiectul aranjamentului constituțional din 1991, confirmat printr-un referendum neconvingător în 2003, este statul, nu cetățeanul. Acesta apare în textele fundamentale sub forma unei simple extensii a funcțiilor statului. In Constituție, România nu este definită drept o comunitate de cetățeni, adică o *republică,* ci ca un stat ce se hrănește dintr-o materie organică și etnică care este poporul român.

în România, potrivit articolului 124 (alin. 1) din Constituție, justiția nu se exercită în numele suveranului - adică al poporului -, ci în numele legii. Cu alte cuvinte, în sistemul de drept românesc, justiția este o întreprindere strict formală și nu un demers substanțial. De altfel, justiția ca atare nici măcar nu este definită din punct de vedere constituțional de vreme ce subiectul capitolului VI al Constituției îl reprezintă „autoritatea judecătorească", nu justiția ca putere publică.

Prin urmare, magistratul român este un funcționar. Spre deosebire de colegul său anglo-saxon, judecător în înțelesul deplin al cuvântului, magistratul român se dovedește a fi un simplu administrator al legii. Raportul său cu suveranul este unul mediat de norma de drept. El nu se manifestă ca un *alter ego* al suveranului în capacitatea acestuia de distribuitor al dreptății. Mai mult chiar, judecătorul nu este nici măcar singurul înreptățit să judece. Suveranul - poporul român - își poate exercita atribuțiile de judecător și prin intermediul reprezentanților săi într-o situație foarte precisă, situație în care Parlamentul se substituie integral „autorității judecătorești". Articolul 72 (alin. 3) dă dreptul Parlamentului de a judeca în fond asupra temeiului reținerii unui deputat sau senator, instituind astfel competența de primă instanță a corpului leguitor asupra tuturor membrilor săi nu doar - așa cum se întâmplă în toate Constituțiile din lume - în cazul declarațiilor politice făcute în exercițiul funcțiilor de reprezentare a suveranității, ci pentru orice materie penală sau contravențională. Atâta timp cât există, stabilit prin legea fundamentală, un grup de cetățeni români care nu sunt supuși decât în condiții speciale autorității judecătorești, este limpede că aceasta din urmă nu este înțeleasă ca o instanță de împărțire a dreptății, ci ca una de aplicare a legii. Justiția română operează exclusiv cu texte, fiind indiferentă la echitate.

în România, justiția se aplică, așadar, în mod diferențiat atâta timp cât legea stabilește acest lucru, indiferent dacă diferențierea este sau nu echitabilă. Astfel, dreptul pozitiv în numele căruia judecă judecătorii, oricât de independenți ar fi aceștia cu titlu personal, este mereu supus arbitrarului partidelor care „fac legea" in Parlament.

Iresponsabilitatea corporată

Defectul de fabricație al statului românesc postcomunist ar putea fi descris în următorii termeni: arhitecmra instituțională este una de tip reprezentativ, dar instituția pe care această arhitectură trebuie să o reprezinte, adică cetățeanul, lipsește. Reprezentarea democratică nu are, așadar, obiect. Societatea românească funcționează încă după reguli premoderne, ca o societate de stări. Minerii, studenții, bancherii, jurnaliștii, farmaciștii, preoții sau maghiarii se manifestă ca entități corporatc, cu interese și cu mijloace de acțiune proprii. Și nu este vorba aici despre o observație care nu-și poate revendica alte argumente decât cele furnizate de metodele de analiză ale științei politice. Justiția însăși confirmă o asemenea constatare. Orice individ căruia i-ar trece prin minte să atace de unul singur și prin mijloace violente o instituție a statului ar fi considerat de instanțele de judecată drept indiscutabilul autor al unei infracțiuni comise din culpă. în schimb, asediul organizat al minerilor din septembrie 1991 asupra Guvernului și a Parlamentului a fost considerat de Parchetul general, în 1997, ca fiind o faptă colectivă săvârșită „fără vinovăție".

Sindicatul minerilor din Valea Jiului este privit astfel ca o corporație în sensul pe care tradiția clasică îl dădea acestei noțiuni juridice. Or, o corporație, scria Samuel Johnson în secolul al

XVIII-lea, nu are nici suflet de mântuit şi nici dos de lovit (cor-*porations have no soiți to save and no bottom to kicky.*

Altfel formulat, o corporație este iresponsabilă moral. Dacă, la interval dc un minut, cinci mii de persoane fizice s-ar năpusti pe rând, fără să-şi cunoască reciproc intenţiile, asupra unui grup de jandarmi, fiecare dintre aceste persoane ar fi arestată şi condamnată cel puțin pentru infracțiune de vătămare. Dacă, în schimb, cinci mii de persoane grupate într-un sindicat, după ce îşi formulează explicit această intenție, iau cu asalt acelaşi grup de jandarmi, justiția va ezita în a le considera responsabile penal, iar Parcheml nu va emite nici un ordin de arestare. Acest lucru s-a întâmplat în ianuarie 1999. în ochii instituțiilor publice româneşti, nici unul dintre minerii participanți la marşul violent către Bucureşti nu avea o voință proprie, în raport cu care s-ar fi putut stabili o culpă. Voința minerilor a fost socotită drept o voință corporată, adică una fără suflet şi fără trup. Ca atare, ea nu a făcut nici subiectul unei incriminări morale şi nici obiecftil unei acțiuni judiciare.

S-ar spune că, în România posteomunistă, este mult mai avantajos să fii miner ori membru al altei corporații puternice (a' bancherilor, a importatorilor, a parlamentarilor, a şoferilor, a presei etc), decât cetățean. într-un stat de drept şi democratic, cetățeanul este responsabil -juridic, politic şi moral - atât pentru actele sale, cât şi pentru instituțiile al căror constituent este. în ciuda aspirațiilor sale constituționale către democrație şi domnia legii, statul român se manifestă mai degrabă ca un stat de stări de tip arhaic. Cu acest titlu şi potrivit logicii juridice medievale, el se construieşte după modelul stărilor care îl alcătuiesc[2].

De aceea, el este tot atât de iresponsabil ca şi corporațiile pe care le încadrează cu instituțiile sale şi a căror existență o protejează.

' Citat dc Bertrand de JOUVENEL, *De la souverainete. A la recherche du bien politique,* Editions M.Th. Genin, Paris, 1955, p. 144.

[1] Spre deosebire de juriştii din Antichitatea romană, pentru care o corporație *(universilas)* era construită juridic *ad exemplum reipublice,* pentru glosatorii medievali, universitas era însuşi modelul statului, unitatea corpului politic fiind construită pe baza unei definiții ce avea drept punct de plecare corporația, Brian TIERNEY, *Religion, Law and the Growth of Constituțional Thought 1150-1600,* Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 23-26.

„Monstruoasa coaliție"

Administrarea statului român modern de către grupuri lociale cu interese corporate a făcut apel la formule constituționale extrem de fluctuante, preocupate mai puțin de declinarea drepturilor civile, politice şi sociale ale românilor, cât dc instituționalizarea unor raporturi de putere favorabile acestor grupuri. I)e ia 1864 până astăzi, vreme de o sută treizeci de ani, românii .iu trăit sub opt Constituții şi timp de aproape zece ani fără nici un ici de Constituție (1940-1948, 1990-1991). în România, durata medie de viață a unei legi fundamentale a fost de 17 ani şi jumălale, mai scurtă deci decât cea a unei generații. în aceeaşi perioadă, Belgia a avut o singură Constituție, revizuită semnificativ doar o dată, Italia două, iar Franța şi Germania câte patru Constiluții. Dacă socotim speranța medie de viață, orice perioadă am lua in calcul, nici un român nu s-a născut şi nu a murit sub acelaşi aranjament constituțional. Un cetățean născut, de pildă, în 1930, **;i** trăit sub şase Constituții şi a fost lipsit mai bine dc nouă ani de ocrotirea unei legi fundamentale.

Cea mai durabilă dintre Constituțiile româneşti de până acum, cea din 1866, a fost rezultatul a ceea ce, în epocă, a fost calificat drept o „monstruoasă coaliție" între elita capitalistă cu vocație protecționistă şi marii proprietari exportatori de grâne, coaliție organizată împotriva bonapartismului liberal al lui Alexandru loan Cuza înclinat către votul universal şi deconstrucția proprietății şi a relațiilor de muncă tradiționale. Constituția din 1965, în vigoare douăzeci şi trei de ani, instituia explicit Partidul Comunist ca „forță conducătoare" a societății şi a aparatului de stat.

La rândul ei, Constituția din 1991, reconfinnată printr-un vot popular în 2003, pare şi ea să dețină vocația duratei. în acest fel, am avea de-a face cu o a doua ieşire dintr-o situație constituțională kantiană, în care voința celor vii refuză să se lase legată de voința celor morți. Şi de data aceasta vocația duratei pare să aparțină unei coaliții tot atât de „monstruoasă" ca şi cea din 1866. între dezbaterile Adunării Constituante din 1991 şi dezbaterile parlamentare ce au pregătit referendumul din octombrie 2003,

PDSR/PSD, PD, PNL și UDMR s-au cartelizat într-o clasă politică relativ omogenă și au decis împreună și în avantajul lor exclusiv să adopte o perspectivă constituțională jeffcrsoniană, adică o dispunere previzibilă a puterilor publice unele în raport cu celelalte și o stabilitate a cadrului instituțional care să le garanteze interesele pe termen lung.

în cazul actualei Constituții, nu mai avem de-a face, ca în 1866, cu un cens electoral menit să pună elitele politice și economice la adăpost de incertitudinile sufragiului universal și de riscurile transformării țesutului social, ci cu un *cens politic* capabil să interzică accesul la resursele publice acelor actori politici incapabil să se cartelizeze, precum PNȚCD sau aparent nepredispuși să o facă, ca PRM.

Tocmai de aceea, Constituția din 1991 este mai puțin normativă în intenția sa de a oferi un cadru raționalizat pentru exercițiul guvernării, cât retrospectivă în măsura în care conferă un caracter normativ unui tip de exercițiu al guvernării experimentat în 1990-1991. Sistemul este deci conceput deopotrivă pentru un șefal statului care deține atât controlul armatei, cât și încrederea birocrației de stat, și pentru o majoritate solidă, profund înrădăcinată în interesele concrete ale țării reale. Adesea, această majoritate este mai largă decât indică rezultatele electorale. în perioada 1993-1996 și începând cu 2001, un partid, același, care tehnic vorbind nu deține majoritatea simplă a mandatelor în corpurile legiuitoare, nu are dificultăți să obțină majorități parlamentare de peste două treimi atunci când asemenea majorități reprezintă rețele informale de interese.

între 1997 și 2000 în schimb, problema majorității nu a fost doar una funcțională, dificultatea de a ține împreună o coaliție multipartizană, ci, în primul rând, una structurală: coaliția nu reprezenta în fapt majoritatea rețelelor sociale ale căror interese erau în continuare purtate de PDSR, iar președintele, la rândul său, nu controla nici ierarhia militară și nici administrația publică. Cu alte cuvinte, guvernarea a fost atunci nevoită să se organizeze în afara cadrului constituțional, nu în sensul în care ar fi fost neconstituțională, ci în măsura în care era incompatibilă cu logica cadrului politic fixat de constituție.

Revizuirea din 2003 a fost necesară în previziunea ieșirii din scenă a lui Ion Iliescu. Ca în Anglia sfârșitului de secol al XVIII-Ica, diviziunea dintre *Court* (președinție) și *Country* (țara reală reprezentată în Parlament) este abolită în favoarea celei din urmă: l'.uvernul în Parlament este pregătit pentru a prelua integral funcțiile curții adică controlul armatei, al serviciilor secrete, al magistraturii și al birocrației[1].

Textul din 1991 a trebuit să fie reamenajat pentru a asigura reproducerea unei clase politice posteomuniste cartelizate în absența figurii prezidențiale a lui Ion Iliescu, pentru care Constituția a fost inițial scrisă.

Î2SE*2'.£S!MC m - . * — * — * —
Review, 11/1, 2002, pp. 9-12.

Ortodoxia, o morală a națiunii

în perioada imediat postbelică, sarcina pe care și-au asumat-o oamenii politici italieni și germani formați în spiritul doctrinei sociale catolice nu a fost aceea a condamnării totalitarismului pe baza unei judecăți morale și istorice. Diagnosticul pe care promotorii democrației creștine, care au preluat conducerea politică **in** Italia, Germania și Austria l-au dat fascismului și național-socialismului a fost unul politicO-juridic: totalitarismul este sinonim cu *statolatria,* totalitarismul înseamnă, înainte dc orice altceva, un abuz violent al statului. Drept consecință, misiunea lor a fost aceea de a dezarticula complet statul totalitar și de a-l reconstrui Cu ajutorai unei „concepții creștine asupra statului" al cărei nerv trebuia să fie principiul subsidiarității.

Ceea ce se cerea însă evitat cu orice preț era substituirea unui stat puternic cu un altul, tot atât de viguros, înlocuirea unei „statolatrii păgâne" cu una clericală. „Statul creștin", teoretizat dc gruparea integral istă din sânul Democrației Creștine a trebuit, în finalul dezbaterilor Constituantei italiene din 1946 și 1947, sa lase locul unui stat deopotrivă subsidiar și „personalist", care a putut primi și voturile comuniștilor și ale partidelor laice.

Fondatorii Republicii de la Bonn, recrutați din sânul unei democrații creștine mai puțin personalistă decât cea italiană, au putut aplica principiul de subsîdiaritate în contextul privilegiat ai reînvierii tradiției germane a federalismului. Căci numai într-un sistem federal ideea intervenției statului potrivit regulilor strictei necesități și a necesarei utilități, precum și în limita competențelor ce i-au fost explicit delegate poate da cu adevărat măsura modului în care funcționează subsidiaritatea.

Eșecul statolatriei

Succesul democrației creștine după cel de-al doilea război mondial în Italia, Germania, Austria și chiar, pentru scurtă vreme, în Franța, ar putea fi interpretat și ca un fel de revanșă istorică a Europei tradiționale și creștine marginalizată, pas cu pas, pe firul veacului al XlX-lea, de triumful unei modernități care s-a identificat cu statul jacobin, centralizat și secularizat și cu o cultură sfâșiată între individualismul de expresie liberală și colectivismul de tendință socialistă[1]. Mai ales după 1870, catolicii s-au autoexilat într-o cultură de tip alternativ, polemică și apologetică, marcată de refuzul participării la viața politică a statului laic și de respingerea sistematică a modernității.

Astfel, statul secolului al XlX-lea a produs o divizare profundă a majorității societăților occidentale, a provocat în sânul marilor națiuni europene o schismă politică și morală între un „popor" animat de valorile laicității și modernității și un alt „popor" atașat dc tradiția creștină. Slaba rezistență pe care democrațiile occidentale au opus-o fascismului și național-socialismului, apoi prăbușirea acestor regimuri au fost fenomene politice interpretate de creștini drept un eșec al statului modern care, blocat în dilema liberalism/socialism, a cedat tentației totalitare.

Democrația creștină a fost, așadar, în măsură să adopte, în timpul războiului, un aspect profetic, iar în cursul alegerilor postbelice din Italia, Germania și Austria, un ton eschatologic. Poporul de dreapta ieșea dintr-o lungă tradiție de rezistență împotriva statului modern pentru a salva întreaga societate, atât de ispitele individualismului, cât și de cele ale colectivismului. Democrația creștină ar putea fi deci interpretată și ca o reacție antimodernă ce-și formulează însă obiectivele în limbajul modernității, ca o revanșă a libertăților multiple, diverse și contrastante de sorginte medievală împotriva Libertății indivizibile care se revendică de la Lumini și de la Revoluția franceză.

[1] V. pentru dificultățile de acomodare a modelului jacobin al autorității publice cu d societate reală, cu vocație de auto-structurare, Pierre ROSANVALLON, ***Le modele politique francais. La societe civile contre le jacobinisme de 1789 â nosjours,*** Seuil, Paris, 2004.

Democrația creștină ca doctrină politică încearcă să deplai/c problema omului de pe terenul instituțiilor, să deposedeze Hatul de orice vocație de a exercita vreo formă de pedagogie socială. Democrația creștină nu este nici pe departe sinonimă cu 0 organizare democratică a societății ce ar fi dotată cu un plus de moralitate, nu este nicidecum o formulă democratică în care regulii jocului ar fi stabilită de morala creștină. Democrația creștină, din momentul în care se exprimă ca mișcare politică în cadre sociale pluraliste, laice și secularizate, este constrânsă să ia în Calcul numai acea etică politică la care poate adera orice actor al vieții publice, indiferent de convingerile și sensibilitățile sale.

Democrația creștină nu a aspirat nici măcar să fie acea familie de partide în care militează precumpănitor oameni politici care sc consideră inspirați de tradiția și valorile creștine. Opțiunea personală a politicienilor din rândurile democrațiilor creștine este, in fond, indiferentă. Acești politicieni pot fi venali, corupți, stupizi, bântuiți de tentații autoritare, pe scurt „imorali", fără să înceteze să facă parte din familia democrat-creștină, dacă această apartenență politică le este dictată de o anumită viziune despre om, de un anume mod de a înțelege funcția economicului și, mai presus de orice, de o concepție precisă asupra funcțiilor statului. 1)cmocrația creștină nu este o formă de umanism de factură lirico-Icologică, ci un demers politico-juridic întemeiat pe principiul subsidiarității.

Debutând ca teorie și practică de guvernare sub auspicii în același timp neo-conservatoare și sociale, democrația creștină operează, în principiu, ca și cum raționalitatea proceselor sociale și economice ar sta în firea lucrurilor, iar între acestea și cunoașterea umană s-ar stabili, în mod spontan și natural, o relație cordială de adecvare.

Altfel spus, acțiunea politică s-ar baza pe încrederea în putința rațiunii de a descifra sensul istoriei așa cum acesta se manifestă la nivelul fenomenelor de societate. Este vorba - pentru ;i formula cu maximă exactitate termenii problemei - despre un sens modest și „nominalist", inseparabil de pluralitatea și de complexitatea detaliilor prin care se manifestă. Pe scurt, un sens al istoriei înțeleasă nu ca devenire a umanității, ci ca instanță care

face posibilă decizia umană în cunoştinţă de cauză. Acest sens nu se oferă niciodată în afara evenimentelor ce-l poartă şi a deciziilor! pe care aceste evenimente le impun cu forţa necesităţii. *Â* înţelege sensul istoriei înseamnă să faci ceea ce trebuie să faci, nu ceea ce ai vrea să faci.

O asemenea premisă prezintă câteva dificultăţi. Ea presupune că istoria este oarecum dată, că ea are o desfăşurare autonomă,j că angajează mişcarea unor straturi de civilizaţie de consistenţă oarecum biologică. Istoria, deci, nu numai că se mişcă, dar se mişcă dc la sine, evoluează în virtutea simplei acumulări - inevitabile şi fireşti - de decizii, cuvinte, lucruri şi fapte, luate, rostite, făcute şi] comise dc oameni. înainte de toate, istoria se manifestă ca vârstă,i ca moment al unei evoluţii naturale şi imprescriptibile. A desluşi sensul istoriei ar însemna, de aceea, a „ghici" vârsta instanţei istorice. Avem prin urmare de-a face nu numai cu un sens modest, dar şi cu un sens imediat, care se epuizează în procesul descifrării sale şi care este incapabil să dea scamă despre viitor.

Iată motivul pentru care, în ochii unui neo-tradiţionalist de expresie creştină, nici o decizie nu este cu adevărat capabilă să] proiecteze viitorul în absenţa unei referinţe explicite la orizontul comunitar, fată, pe de altă parte, motivul pentru care trecutul capătă o însemnătate majoră, căci cunoaşterea produselor lui sociale este cel mai calificat instrument de măsurare a vârsteij prezentului. Nu numai istoria, dar şi subiectul care-i citeşte vârsta este dat. Ca şi istoria, el are o origine şi o evoluţie ce pot fi! cunoscute şi cărora le poate fi atribuit un sens.

Pe de altă parte, impasul dramatic al statuiui-naţiune evidenţiat de cel dc-al doilea război mondial a fost interpretat de] către promotorii democraţiilor dreştinc postbelice din Germania,] Franţa şi Italia drept o confirmare a clarviziunii fondatorilor] doctrinei sociale a Bisericii Catolice: principiul de subsidiaritate nu-şi putea epuiza resursele la nivelul suveranităţii statelor, el era chemat să transfigureze şi să depăşească suveranităţile naţionale în proiectul mai vast al unei Europe unite. După 1950,] posibilitatea unor politici europene comune s-a întemeiat în] primul rând pe principiul subsidiarităţii.

Dacă democraţia creştină - vindecată de tradiţionalismul conservator prin acceptarea vocaţiei pluraliste, republicane şi a- '..iii inter-confesionale a sistemelor constituţionale post-totalitare a fost marele beneficiar politic al dispariţiei fascismului şi naţional-socialismului, inaugurând o reformă radicală a statului şi a instituţiilor sale, în schimb, în România, roadele căderii comunismului au putut fi culese de supravieţuitorii politici ai sistemului totalitar, într-un regim de continuitate a statului şi a instituţiilor •.ale, tocmai şi din pricina absenţei unei democraţii creştine.

Legea românească

Dificultatea „naturalizării" în spaţiul românesc a doctrinei sociale creştine rezidă mai puţin în presupusa incapacitate a Ortodoxiei de a dezvolta, prin ea însăşi şi după exemplul Catolicismului, o teologie politică a modernităţii şi a laicităţii, fiind mai curând determinată de felul în care Biserica Ortodoxă a premers, a anticipat şi s-a dizolvat politic în statul modern.

înainte de constituirea şi consolidarea statului modern, Ortodoxia a fost, la români, o comunitate politică, nu una religioasă. Ea s-a manifestat, alături de limbă, ca cea de-a doua formă de „a fi împreună" a românilor. într-adevăr, din zorii Evului Mediu şi până astăzi, creştinismul, în formula sa răsăriteană, nu apare, în ochii românilor, drept o *credinţă* (termen ce presupune lidelitate personală), ci ca o *lege* (termen ce implică supunere în sfera publică). Dacă istoria cuvintelor are vreo semnificaţie istorică, atunci, pentru români, creştinismul a fost, înainte de orice altceva, legea dată de împăraţii romani *(lex),* nu un mod de a onora un Zeu *(religio)* sau de a-i arăta credinţă *(fides)*[1].

Apoi, în pragul modernităţii, „legea creştinească" (sau „legea grecească"), legea basileilor de la Constantinopol, devine „lege strămoşească" sau, de-a dreptul, „lege românească", adică un ansamblu de reguli şi comportamente moştenite capabil să dea

[1] Caracterul juridic al motivelor pentru care creştinismul daco-roman l-a preferat pe *lex* lui *fides* la Vasile PARVAN, *Studii de. istoria culturii antice,* ediţie dc N. Zugravu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1992, pp. 238-240.

identitate românilor în mijlocul celorlalte neamuri, dincolo dej orice considerent de natura teologică sau canonică.

Consistența socială a Ortodoxiei românești ar fi deci, mai degrabă, de ordin juridic decât de factură propriu-zis religioasă. Ea implică nu atât credința într-un zeu care mântuiește, cât conformitatea comportamentelor cu o normă general acceptată. Ea nu cere participare, ci supunere, nu este federatoarc, ci exclusivă. Căci, în vreme ce credința unește, legea sancționează și discriminează. Credința individualizează persoana și relația acesteia cu divinitatea, legea uniformizează și impune indivizilor criteriul norma lității.

De aceea, pentru intelectualii ortodocși, „cuvântul lege... însemnează românism și creștinism, contopite în aceeași concepție și disciplină de viață. Cuvântul acesta de lege, așa cum îl folosește poporul nostru, concentrând în el fuziunea existențială a spiritualului cu naționalul, are un înțeles dogmatic întrucât se referă la credința ortodoxă, are un înțeles etnic întrucât Românul se identifică în această credință, și un înțeles moral întrucât reprezintă disciplina tradițională a vieții noastre"[1].

Transformat în lege, în care o anumită formulă dogmatică se topește într-o expresie etnică dată și într-un mod anume de a normaliza existența colectivă, creștinismul își pierde, în mod paradoxal, vocația universală pe care i-o conferă înrădăcinarea sa deopotrivă în dreptul natural și în ordinea supranaturală.

Creștinismul românesc este socotit de majoritatea apologeților săi nu atât o viziune despre persoana umană, despre drepturile-libertăți și drepturile-creanțe înscrise genetic în natura umană, viziune pe baza căreia se pot contracta rațional anumite forme de organizare socială, cât rezultatul unei sinteze unice și irepetabilc, un fel dc produs istoric și organic, bun exclusiv pentru români și care le aparține numai și numai lor. Astfel înțeles, creștinismul poate fi folosit, la nevoie, și ca un soi de morală națională chemată să dea răspunsuri la problemele care, în alte societăți, țin de competența politicului, Bisericii ftindu-i atribuită funcția priori-

[1] Nichifor CRAINIC, „Transfigurarea românismului", *Ortodoxia,* II, 1943, p. 182.

Iară de „omogenizare și unificare a sufletelor într-o masă |0lectivă creștină și românească"[1].

S-a putut, așadar, afirma, într-unui din foarte rarele texte interbelice care invocă explicit doctrina democrat-creștină, că „ideea fundamentală" a unei democrații creștine românești n-ar putea fi decât aceea potrivit căreia „individul aparține românismului"[2], principiile sale de bază fiind „naționalitatea" și „familia"[3]. I ,a rândul său, programul unei publicații ca *Solidaritatea. Revistă social-creștină,* editată între 1920 și 1926 de Vasile G. Ispir, Șerban lonescu și C.A.Teodorescu[4], proclamă drept principii de bază ale creștinismului social „naționalitatea" și „democrația"[5].

Acest soi de românism politic, deși se justifică prin „caracterul democratic" ai Bisericii Ortodoxe[6], devine în chip aproape necesar anticatolic și antisemit, productivitatea sa juridică limitându-se, de pildă, la propuneri legislative privind interzicerea vânzării pământului țării către „străinii de neam"[7].

într-adevăr, slaba urbanizare de până în 1948 a produs o „lume" (în sensul expresiilor „a fi în rândul lumii" și „a face lucrurile ca lumea") românească caracterizată de o puternică uniformitate statistică a comportamentelor și referințelor la valori, 0 „lume" în care diferențierea și pluralismul apăreau drept fenomene suspecte, anormale, profund neromânești. De altfel, creștinismul trăit ca „lege românească", ca un mod organic de manifestare a unei tradiții indivizibile și specifice și ca procedeu

[1] Bartolomeu STĂNESCU, „Principiile de bază ale organizării noastre sociale II", *Solidaritatea,* 1/7-8, 1920, p. 246.

[2] Anton PECURARU, *Democrația Creștină în luptă cu Autocrația Burgheziei Capitalistă și cu Comunismul,* Pitești, [1937], p. 42.

[3] IBIDEM, p. 37.

[4] în jurul revistei a funcționat și un „cerc de studii social-creșiinc" animat de Șerban lonescu și pus atât sub autoritatea ierarhiei ecleziastice, cât și a unor personalități ca Ștefan Bogdan, generalul I. Rășcanu, dr. Constantin Angelescu, G.G, Antonescu, Vasile Pârvan, G. Bogdan-Duică și Viadimir Ghidionescu, v. Alexandra IONESCU, „Une reflexion sociai-chrctienne roumaine - la revue *Solidaritatea",* in Laurențiu VLAD, editeur, *Pouvoirs et mentaiites.* Editions Babei, Bucarest, 1999, pp. 307-344.

[5] „Primul nostru cuvânt", *Solidaritatea,* 1/1, 1920, p. 2.

[6] Anton PECURARU, *op. cit.,* p. 9

[7] IBIDEM, p. 47.

de excludere a diferenței și pluralismului nu numai că nu recunoaște autonomia politicului, dar îl și socotește o îndeletnicire dubioasă din punct de vedere moral.

Or, contribuției neoscolasticii la elaborarea doctrinei sociale creștine i se datorează revalorizarea radicală, de inspirație aristotelică, a participării la viața politică, revalorizare care culminează prin triumful politic al democrației creștine în Italia, Germania și Austria. Interesul față de binele comun și angajamentul politic sunt privite, în mediile catolice occidentale, ca o formă eminentă de exprimare a demnității persoanei, ca o cale privilegiată dc reinstaurare socială a valorilor creștine.

Pe de altă parte, în compoziția creștinismului românesc intrând și „disciplina tradițională a vieții" comune, cu alte cuvinte ordinea juridică și cultura politică, rezultă că statul și Biserica trebuie să se includă reciproc, că nu se manifestă niciodată ca entități cu putință de izolat una de cealaltă. Mai mult, Biserica predă statului integralitatea competențelor asupra societății politice, rezervându-și integral domeniul spiritual și un fel de rol de „sfătuitor" moral al națiunii.

Dacă, pentru doctrina socială creștină, ordinea economică este inseparabilă de ordinea morală, criteriul după care valoarea muncii trebuie măsurată, de pildă, fiind nivelul unui trai decent al celulei familiale, în schimb, teologii români ortodocși ironizează teza „salariului just"[1] și, în general, ambiția creștinismului occidental de a formula o opinie creștină asupra sferei activităților economice, propunând ca unic remediu al inegalităților economice și sociale „mila" și „iubirea de aproapele"[2], sintetizate doctrinar în idealul „solidarității sociale"[3].

[1] Excepție tace totuși articolul favorabil al lui Grigore MLADENATZ, „Salariul social". *Solidaritatea,* VI/10-12, 1926, pp. 196-199.

[2] E.g. Șerban IONESCU, „Aspectul social al ortodoxismului", *Ortodoxia,* I, 1942, pp. 181-201. Simptomatic, Șerban lonescu, decan al Facultății de Teologic și promotor declarat al unei „mișcări social-creștine" în cadrul Bisericii Ortodoxe, nu cunoaște doctrina socială a Bisericii Catolice decât prin intermediul unei conferințe ținute la Facultatea de Drept din București de către un intelectual fascist, IBIDEM, p. 186.

[3] IDEM, „Mișcarea social-crcștină și reforma vieții sociale", *Solidaritatea, W/4-6,* 1923. pp. 71-80 și „Doctrina solidarismului și mișcarea social-crcștină a Solidarității". *Solidaritatea* VI/7-9, 1926, pp. 135-138.

Etatizarea Ortodoxiei

Prin urmare, creștinismul nu este gândit de către cei mai mulți dintre români, fie ci clerici sau laici, în termeni de persoană sau de comunitate, ci în termeni de națiune. Principiul subsidiarității, chiar dacă stă ascuns și inert în inima ecleziologiei orientale, nu este admis din pricina terorii intelectuale exercitate de națiune, care devine un concept politic totalizator și indivizibil.

De aceea, Biserica a continuat să rămână legată de un stat care, prin Constituțiile din 1923, 1938 și 1991 își revendică explicit un caracter „național". Vechiul principiu creștin al „acomodării" Bisericii la ordinea statului a supraviețuit Bizanțului și s-a transmis Bisericilor naționale ale epocii modeme. Și, atâta timp cât statul nu și-a elaborat o strategie instituțională de separare completă, discursul său laic, și chiar ateu, nu a fost suficient de convingător pentru a determina ierarhia ecleziastică să adopte o poziție 'critică, decât în măsura în care nu a reușit niciodată să se aclimatizeze cu democrația reprezentativă și, mai ales, cu pluripartidismul. Biserica a deplâns permanent în anii '30, după emanciparea ei de sub autoritatea liberalismului brătienist, absența unui sistem de guvernare bazat pe un concept politic unificat și național, formulă recurentă în publicațiile ortodoxe, cu precădere în cea mai radicală dintre acestea, *Telegraful român.*

Ierarhii ortodocși nu au fost nicicând, până în 1948, cu adevărat obligați să reflecteze asupra statutului Bisericii într-un stat laic și nici asupra creștinismului ca la o alternativă culturală și axiologică într-o societate secularizată. Sub regimul Constituțiilor din 1866, 1923 și 1938 care o proclamau „religiune dominantă a Statului Român" (art. 21) și, respectiv, „biserică dominantă în Starul român" (art. 22, art. 19) - ba chiar, ultimele două, „Biserică românească", ceea ce n-are nici un sens, nici din punct de vedere al teoriei constituționale și nici din perspectivă dogmatică - Biserica Ortodoxă nu a avut motive să dezvolte o critică a liberalismului, iar după 1965, întâlnindu-se din nou cu statul pe terenul valorilor naționale, a fost scutită și de efortul de a inaugura o critică a socialismului real.

Dc altfel, prima din cele trei Constituţii ale regimului comunist, cea din 1948, nu instituise un regim explicit dej separare, în măsura în care avusese grijă să dispună şi pentru Biserica Ortodoxă Română, consacrându-i un paragraf cei prevedea că aceasta este „autocefală şi unitară în organizarea sa"' (art. 27), fiind, cu alte cuvinte, coextensivă cu statul. Nu pe seama slăbiciunii omeneşti ori a unei excesive înclinaţii spre compromis trebuie pusă colaborarea sistematică şi loială a autorităţilor ortodoxe cu statul totalitar[1]. în perioada 1945-1989, ierarhia a aplicat consecvent eccleziologia bizantină, nu a făcut decât să rămână coerentă cu disciplina politică la care „legea românească" a supus dintotdeauna Biserica.

Cu atât mai mult cu cât reforma învăţământului public din anul 1948 a dus la o modificare în favoarea ierarhiei a raporturilor de forţe din chiar sânul Bisericii. Colonizarea, începând cu 1918, a Facultăţii de Teologie a Universităţii bucureştene de către filosofii şi eseiştii legaţi de revista *Gândirea,* a dus la un oarecare control instituţional al laicilor, dacă nu propriu-zis în teologie, atunci cel puţin asupra formulării publice a mesajului creştin. După 1948 însă, clerul a căpătat din nou monopolul absolut asupra producţiei teologice. în mod paradoxal, comunismul a asigurat hegemonia clericală asupra Bisericii, dar cu preţul unei expulzări a problematicii creştine din câmpul intelectual.

Chiar şi după 1989, în loc să încerce să obţină recunoaşterea din partea statului a unei depline suveranităţi şi independenţe în propria sa ordine - recunoaştere pe care, de pildă, Democraţia Creştină a acordat-o Bisericii prin articolul 7 din Constituţia italiană - Biserica Ortodoxă s-a grăbit să solicite generalizarea salarizării preoţilor pentru a strânge şi mai mult legăturile instituţionale cu un stat de care nu a dorit să se separe complet nici măcar în epoca totalitarismului. Salarizat din veniturile publice, preotul este un funcţionar de stat, un bugetar prea puţin dispus să conteste autoritatea şi competenţele statului.

[1] Cf. Olivier GILLET, *Religion et nalionălisme. L'ideologie de l'Eglise Orthodoxe Roumaine sous le regime communisle,* Editions de l'Universite de Bruxelles, Bruxelles, 1997.

Refuzând sistematic, de la 1866 până astăzi, să adopte o poziţie de neutralitate religioasă, statul, inclusiv statul comunist, se Comportă ca şi cum mântuirea nu ar fi o problemă privată, de Conştiinţa individuală şi de identitate confesională, ci una care-l priveşte direct şi în care are un cuvânt de spus. Cu alte cuvinte, Itatul român nu s-a arătat niciodată cu adevărat indiferent la modalitatea confesională prin care cetăţenii români înţeleg să-şi Consume experienţele religoase. Căci statal însuşi este, chiar şi într-o societate secularizată, predispus să se legitimeze prin recunoaşterea acelor identităţi comunitare şi morale care au ambiţia manifestă de a fi la rândul lor recunoscute ca instaţe de legitimare[1].

într-o societate politică înclinată să respingă sistematic orice formă de discriminare pozitivă a minorităţilor, Biserica majoritară cere insistent şi agresiv să beneficieze de o „acţiune afirmativă". I'are că statutul juridic discriminatoriu de Biserică naţională pe care-l solicită periodic este pentru ea indispensabil: ierarhia are absolută nevoie de o nouă confirmare a faptului că Ortodoxia pe care o reprezintă este o *lege,* nu o *credinţă.* Atâta timp cât această recunoaştere i se refuză, Biserica Ortodoxă Română se simte oarecum părăsită de stat şi lăsată singură cu problemele de conştiinţă ale milioanelor de români pe care-i revendică ca membri. Or, ea nu este nici pregătită şi nici dispusă să înfrunte asemenea probleme.

în fond, ceea ce lipseşte din discursul ierarhilor şi teologilor ortodocşi, ceea ce de fapt acest discurs ocoleşte cu extremă precauţie, este evidenţa caracterului secularizat al societăţii româneşti. Nici autorităţile ecleziastice şi nici personalităţile explicit legate de Ortodoxie nu şi-au pus problema, care frământă de multe decenii creştinismul occidental, de a măsura practica religioasă a celor care se declară în sondaje ca fiind creştini. Nivelul european al practicii, cu alte cuvinte procentul celor care frecventează regulat sacramentele, se situează înjur de 10%. Or, ierarhia ortodoxă pare pe deplin statisfăcută de faptul că aproape 86% din locuitorii României şi-au declarat în recensăminte identitatea ortodoxă, fără a fi curioasă să afle câţi dintre ei

[1] Marcel GAUCHET, *La religion dans la democraţie. Parcours de la laîcite,* Gallimard, Paris, 1998, pp. 98-102.

participă regulat la viața Bisericii. Căci Ortodoxia românească nu a încercat niciodată să se bizuie pe angajamentul responsabil și personal al fiecăruia dintre cei botezați, ci pe asentimentul implicit și colectiv la o formă organică de identitate națională, potrivit căreia „românul s-a născut creștin".

Un revelator extrem de precis al acestei atitudini îl constituie faptul că nici măcar un singur procent din energia depusă de către ierarhie și diferite asociații ortodoxe pentru penalizarea homosexualității nu a fost investit în acțiuni publice vizând interzicerea sau limitarea avortului[1].

Deși, la prima vedere, amândouă chestiunile par să țină de viața privată și de intimitatea persoanei, întreruperea voluntară a sarcinii este, în fond, o problemă de conștiință, un test al fidelității față de Evanghelie și față de tradiția creștină, care proclamă dreptul absolut la viață ca fiind cel mai important dintre drepturile omului, în vreme ce homosexualitatea poate fi interpretată ca un refuz al normalității și uniformității comportamentelor colective a căror gestiune istorică și-a asumat-o Ortodoxia românească. în schimb, conștiința individuală rămâne în afara domeniului de misiune al unei Biserici care s-a obișnuit să repete că românilor nu trebuie să li se predice Evanghelia, pentru că ei, spre deosebire dc majoritatea popoarelor lumii, o cunosc de două mii de ani!

Pentru toate aceste motive, în ciuda vizibilității sociale pe care o capătă Biserica și a inflației de referințe la morala creștină din discursurile publice, decembrie 1989 nu a fost experimentat ca un eșec al statalismului, ci ca unul al dictatorii personale și al ideologiei comuniste. Căci Biserica Ortodoxă Română nu are o tradiție de rezistență față de stat, fie acesta modern sau totalitar. Ea nu s-a deprins să afirme în plan politic primatul conștiinței asupra forței, întâietatea adevărului asupra puterii, a îndrăznit rareori să judece sintezele politico-juridice pe care statul le-a elaborat periodic. Dimpotrivă, mărturisind, ca în timpul regimului Antonescu, cel mult ambiția de a fi un „sfătuitor" moral al unui stat ale cărui ordine nu se discută, Biserica a fost un agent

[1] Sabrina P. RAMET, *Nihil Obslal. Reiigion, Polilics, and Social Change in Easl-Cenlral Europe and Russia,* Duke University Press, Durham and London, 1998, p. 201.

indispensabil al consensului care constituie temeiul sentimentului național românesc. Ortodoxia i-a ținut pe români laolaltă într-un singur „popor politic", atât în epoca statului liberal, cât și a celui totalitar, în virtutea dublului principiu „toți suntem români" și „toți românii sunt ortodocși".

Fidelitatea constantă pe care Biserica a arătat-o statului și imparțialitatea față de ventilarea regimurilor politice a fost, probabil, principalul factor care a împiedicat scindarea societății românești, de-a lungul epocii totalitare, într-un „popor" socialist și un altul retras într-o rezistență pasivă și o cultură tradițională și creștină. Pentru că Biserica legitimează națiunea nu ca pe o comunitate de valori care solicită o adeziune critică, ci ca pe o unitate indestructibilă de limbă, sânge, credințe și comportamente ce se cuvine admirată și apărată cu orice preț. Ortodoxia românească pare chiar sedusă de stat, cu precădere de statul de ordine, de statul care-i împărtășește suspiciunea față de libertatea conștiinței, de pluralism și de afirmarea diversității.

într-un anume fel, Biserica Ortodoxă, ca și națiunea de altfel, este produsul statului. Ea nu-i premerge decât în ordine strict cronologică, nu într-una politică și juridică. Bisericii românești nu i-a fost dat sa traverseze modernitatea nici în opoziție cu statul, nici în paralel cu acesta, după formula secularismului liberal giolittian[1], ci s-a lăsat plămădită de stat. Mai întâi, statul liberal i-a dăruit autocefalia, unitatea prin patriarhie și dominația asupra celorlalte confesiuni. Mai târziu, statul totalitar a scutit-o de concurența - periculoasă întrucât se desfășura chiar pe terenul meritelor naționale - a Bisericii Greco-Catolice și i-a garantat supraviețuirea în schimbul unei retrageri parțiale din sfera publică.

Subsidiaritate, descentralizare, federalizare

La urma urmelor, ierarhia ortodoxă și teologia românească nu au avut cum să încurajeze apariția unei doctrine sociale care,

[1] „Statul și Biserica sunt două paralele ce nu trebuie să se întâlnească niciodată", discurs al lui Giovanni Giolitti în fața Camerei, mai 1904, Emilio GENTILE, *L 'Italia giolilliana 1899-1914,* II Mulino, Bologna, 1977, p. 116.

la rândul ei, să aducă pe lume democrația creștină, deoarece pentru ele statul a exprimat întotdeauna, indiferent de ideologia titularilor puterii, o transcendență, cea a națiunii. Cu titlu de reședință a națiunii, statul român nu poate fi gândit decât ca un stat unitar și centralizat. Pentru ca el a fost cel care a organizat națiunea, în 1859 și 1918-19, prin anularea particularismelor culturale și a tradițiilor politico-juridice locale în favoarea unui sistem administrativ de tip jacobin. într-un asemenea context, de la crearea României Mari și până astăzi, principiul subsidiarității, principalul instrument politic al Bisericii occidentale și al intelecmalilor europeni atașați de tradiția creștină, a fost complet ignorat, deși, printr-un straniu paradox, el ar putea descrie destul de precis modelul teoretic de organizare a Bisericii răsăritene care, în termenii ecleziologiei bizantine, se numește sinodalitate.

Căci invocarea acestui principiu ar presupune o luare în considerare, fie și numai teoretică, a posibilității autoguvernării provinciilor istorice, a autonomiei familiilor, comunităților locale și grupurilor minoritare în domeniul învățământului și al sănătății, precum și al constituționalizării suveranității Bisericii în propriul său domeniu de competență. Dar ce episcop român s-ar simți în sinea sa cu adevărat episcop fără să fie asigurat printr-un act domnesc, regal sau prezidențial de confirmare și recunoaștere? Sau cine ar avea curajul să susțină deplina descentralizare și autonomie locală ori precedența competențelor colectivităților locale și a grupurilor minoritare asupra celor statale, fără să stârnească spectrul „separatismului maghiar"?

A făcut-o, în mod articulat, Romul Boilă într-un anteproiect de Constituție publicat în 1931'. Juristul ardelean își justifică pledoaria pentru descentralizare și critica statului național excesiv centralizat plecând de la o exigență democratică elementară: participarea cât mai largă și cât mai directă a cetățenilor la viața publică, posibilă doar într-un stat radical descentralizat. A făcut-o de asemenea ruliu Maniu în 1935, în observațiile sale inedite pe marginea anteproiectului de program al PNȚ, dar mai curând dintr-un spirit de contradicție cu Constituția din 1923 și doar în

[1] Romul BOILĂ, *Studiu asupra reorganizării statului roman întregit. Cuprinde un anteproiect de Constituție cu o scurtă expunere de motive,* Cluj, 1931.

favoarea unei „autonomii locale regionale" implicând reducerea numărului județelor[1]. De regulă însă, prefectul, județul și, după 1989, episcopiile care imită forma județelor sunt, în ochii românului mediu, singurele garanții serioase ale unității și caracterului național al statului.

Cine ar putea îndrăzni să conceapă, în România, un stat care să guverneze fără să administreze, un stat articulat, în care familiile, corpurile intermediare, asociațiile profesionale, grupurile minoritare, comunitățile locale, Bisericile și regiunile să se auto-administreze în virtutea unui contract de solidaritate și potrivit unui principiu de subsidiaritate, un stat al cărui drept de ingerință să fie strict delegat și permanent controlat de familii, corpuri profesionale, grupuri minoritare, comunități locale, Biserici și regiuni, un stat pregătit, prin exercițiul sistematic al subsidiarității, să se integreze în Uniunea Europeană?

Oricât ar părea de ciudat, singurul român care pare să fi formulat, fără însă a-l numi, principiul subsidiarității, cu prilejul dezbaterilor constituționale de la începutul anilor '20, nu a fost un democrat-creștin, ci, un austro-marxist bucovinean, deputat social-democrat în Parlamentele de la Viena (1907-1918) și București (1919-1921). într-o conferință susținută pe 19 ianuarie 1922 la Institutul Social Român[2], Gheorghe Grigorovici evidenția conflictul dintre centralismul administrativ al Vechiului Regat, pe cale să treacă în Constituția României Mari, și „drepturile câștigate" de românii din Ardeal, Bucovina și Basarabia de-a lungul secolului al XlX-lea și în 1917-1918, drepturi ce țineau de autoguvernare și includeau o descentralizare reală, în cadrul căreia autonomiile locale se bucurau de competențe largi în domeniul învățământului, sănătății, transporturilor ori agriculturii. Dreptului unic - construit pe temeiuri formale și acordat printr-un act de

[1] Apostol STAN, *Juliu Maniu. Naționalism și democrație. Biografia unui mare român,* Saeculum I.O., București, 1997, p. 285; în același document, Maniu se afirmă, în mod paradoxal, drept partizan al unui etatism excesiv, IBIDEM, p. 291.

[2] Gheorghe GRIGOROVICI, „Constituția sovietică și constituția democratică", in *Noua Constituție a României. 23 de prelegeri publice organizate de Institutul Social Român,* București, s.a„ pp. 53-73, în special pp. 68-72.

voință al autorității în care se întrupează suveranitatea - al statului centralizat, conferențiarul îi opunea „libertatea deplină a diferitelor provincii de a se desvolta conform tradițiilor și mijloacelor lor reale" în sânul unui stat „de formă democratică federativă".

Caracterul „eretic" a unui asemenea discurs este evident. Surprinzător este doar faptul că o asemenea „erezie" politică nu s-a născut, cum ar fi fost normal, pe terenul gândirii creștine. Pentru români, federalismul - chiar sub forma extrem de respectuoasă față de unitatea simbolică a statului și de comunitatea de destin a națiunii pe care o prezintă, de exemplu, autonomji ic regionale spaniole - nu poate fi altceva decât un preludiu al dezmembrării și secesiunii. Or, într-o perspectivă politică organizată în jurul principiului de subsidiaritate, federalismul de tip regional este, pe de o parte, mediul cel mai propice pentru dezvoltarea unui bun regim democratic și pentru participarea unui număr cât mai mare de cetățeni, într-un număr cât mai mare de ocazii, la viața publică și, pe de altă parte, calea cea mai directă spre integrarea europeană.

Această reflecție asupra federalismului, ca instrument privilegiat ai democratizării și integrării, este, de altfel, experiența intelectuală și politică pe care o traversează astăzi, cu relativă seninătate, societatea italiană, constituită în secolul al XIX-lea, ca și cea românească, într-un stat centralizat de tip jacobin ce obișnuia să ignore, dacă nu chiar să reprime, particularismeîe provinciale și locale.

in România însă, acum ca și în trecut, statul este admirat necondiționat în calitatea sa de autor istoric și garant juridic al națiunii. Cu acest titlu, pare obligatoriu ca el să nu poată fi altfel decât strict centralizat și birocratic. într-un asemenea climat, descentralizarea este condamnată să rămână o simplă operație de delocalizare administrativă, fără efecte de autonomie în plan politic și jurisdicțional.

Omul este mai bătrân decât statul

Toată lumea pare să cadă de acord că transformarea societății românești ar trebui să se petreacă sub un orizont etic. Apelul la morală este aproape nelipsit din discursurile principalilor actori sociali: partide, sindicate, presa, intelectuali, administrație. Respectarea promisiunilor, integritatea caracterelor, simțul datoriei și eliminarea corupției par să fie elementele cardinale prin care moralitatea publică și-ar putea dobândi starea de sănătate. Instituția unanim învestită cu misiunea de a face poliția moravurilor este Biserica, Ortodoxia fiind invocată ca un ideal de comportare etică.

Vocația Bisericii nu este însă aceea de a face morala, iar credința este mai mult decât un cod de bună purtare. Evanghelia nu-și propune să fabrice cetățeni model, cu un profil moral ireproșabil și cu o prestație civică exemplară. Scriptura le promite tuturor moraliștilor, nepătaților, inflexibililor și integraliștilor că prostituatele îi vor preceda în paradis *(Matei* 21, 31). Evanghelia nu este o lectură edificatoare pentru zilele de duminică ori un repertoriu de legislație etică, ci cartea Fericirilor, cartea care propune un sens condiției umane în afara statului și a aparatelor sale.

Cu toate acestea, formațiunea care, în anii '90, se declara democrat-creștină a preferat să adopte un discurs politic moralizator, înclinat să considere - în sinteza programului politic al PNȚCD redactată în ianuarie 1996 - chiar și subsidiaritatea drept o categorie a moralei creștine, vizând, în ultimă instanță, „ridicarea calitativă a omului". De altfel, principalul doctrinar al PNȚCD, după ce amâna în mod explicit, pentru vremuri mai favorabile, o formulare politică românească a principiului subsidiarității, formulare ce i se părea prinsă încă între pericolul discriminării pozitive" a minorităților și „riscul" ca Uniunea Europeană „să-și aroge competențe în mod arbitrar", arăta că „dificultățile" pe care le-ar putea întâmpina subsidiaritatea în cazul românesc „nu fac în fond decât să sublinieze rolul determinant al factorului om, al personalismului, cheia de boltă a gândirii creștin democrate"[1].

[1] Gabriel ȚEPELEA, „Cuvânt înainte" la volumul *Din gândirea creștin democrată românească,* editat de Direcția Departamentelor de Studii, Doctrină și Programe a PNȚCD, București, 1995, p. 5.

Subsidiaritatea nu este însă o cale prin care persoana umană își actualizează, prin intermediul participării politice, demnitatea sa naturală, ci un mod de a înțelege și organiza puterea, un principiu după care statal însuși este invitat să funcționeze[1].

Subsidiaritatea nu este doar un ornament al moralei sau un aspect printre altele al justiției distributive. Principiul subsidiarității este pârghia prin care societatea se eliberează de sub tutela statului, este modul prin care cetățenii convin să articuleze și să supravegheze puterea statului în așa fel încât acesta să nu mai fie în situația de a nutri el însuși ambiția de a-și produce și controla cetățenii. într-o doctrină de inspirație democrat creștină, subsidiaritatea ar trebui să fie tratată drept singura cale prin care puterea politică se poate organiza în conformitate cu vechiul principiu de drept german potrivit căruia „Omul este mai bătrân decât statul".

Acest principiu era deja prezent în gândirea socială a Ortodoxiei românești. Astfel, arhiereul Bartolomeu Stănescu - un pionier al reflecției creștine asupra societății modeme prin lucrarea lui din 1913, *Scurte încercări de creștinism social*- utilizează dreptul natural ca metodă de analiză politică, fiind convins, fără însă a-și cita sursele, că singurul titular al dreptului natuial este persoana umană, în vreme ce statul, în calitate de expresie juridică a solidarității umane, nu dispune decât de drepturi derivate și funcționale, căci „omul este care își face statal, iar nu statal îl face pe om"[2].

într-adevăr, spre deosebire de statal centralizat de tip jacobin sau totalitar, ce anulează libertățile care-1 preced și asupra cărora nu are nici un control, pentru a le înlocui cu o Libertate uniformă si normativă al cărei administrator exclusiv se consideră, logica subsidiarității conduce în mod natural la federalism, adică la un stat articulat, respectuos față de drepturile dobândite, un stat modest, mai puțin preocupat să creeze dreptul, cât să garanteze coexistența drepturilor. Un stat care nu instituie dreptul, ci care este constituit din drepturi. De aceea, în statal subsidiar, descentralizarea nu se poate produce numai pe teren administrativ și fiscal, ci trebuie să angajeze, în egală măsură, și domeniul legislativ. într-un cuvânt, principiul subsidiarității s-ar putea traduce prin formula „mai puțin stat și mai multă societate". S-ar cuveni adăugat: încă și mai puțin „românism".

în societatea românească, Biserica Ortodoxă reprezintă unica autoritate care, dotată fiind cu o legitimitate ce se bizuie, în principiu, pe dreptul supranatural, ar fi putut îndrăzni să pună în discuție superstiția politică care-i împinge pe români să confunde unitatea națională cu centralismul administrativ, dacă, în anii postcomunismului, aceasta s-ar fi dovedit capabilă să-și regăsească propria tradiție de organizare sinodală a competențelor și autorității. Pe acest temei, ea ar fi putut să se impună drept principalul acuzator al *statolatriei* totalitare, s-ar fi cuvenit să incite la demontarea dispozitivului instituțional al statului comunist și la proiectarea unei arhitecturi constituționale dc tip subsidiar.

S-a întâmplat însă ca dezbaterea asupra statului, în care Bisericii i s-ar fi potrivit rolul de moderator, să fie înlocuită de o punere în scenă a „memorialului durerii". De pe terenul constituțional și politic, unde ar fi trebuit să se instaleze, critica totalitarismului a alunecat în domeniul moral și istoric. Unei deconstrucții structurale a statului totalitar i-a fost preferată un fel de judecată morală a ideilor comuniste, judecată ce s-a ferit cu grijă să formuleze problema vinovăției în termeni colectivi.

Procesul statului totalitar, singurul care, condus după metoda italiană și germană a anilor '45-'50 și, mai ales, cu ajutorul unui instrument deconstructiv de forța principiului de subsidiaritate, ar fi putut avea unele ecouri în textul noii Constituții și în sistemul legislativ post-totalitar, nu a putut recruta nici măcar un singur acuzator public. în același timp, „procesul comunismului", care a beneficiat de un întreg parchet de acuzatori, nu a produs în final nici măcar un singur vinovat. Pentru că, în Constituția posteomunistă și în capilaritatea instituțională a actualului stat de drept, locuiește încă, fără ca cineva să-i conteste pașnica posesie, statul socialist.

[1] V. lucrarea de referință a lui Chantal MILLON-DELSOL, *L'Etat subsidiaire. Ingerence el non-ingerence de l'Etat: ie principe de subsidiarite aia fondements de l "nisloire europeenne,* Presses Universitaires de France, Paris, 1992.

[2] Bartolomeu STĂNESCU, „Datoriile economice-sociale ale statului din punct de vedere creștin", *Solidaritatea,* V/l-3, 1924, pp. 26, 28.

Postcomunismul: o pace necondiționată

Cele două războaie mondiale ale secolului al XX-lea s-au încheiat fiecare, în 1919-1920 și respectiv în 1945-1948, prin elaborarea unor sisteme cuprinzătoare de organizare a păcii bazate pe un număr de principii generale în temeiul cărora a fost legitimată juridic dispariția unor state și apariția altora, redecuparea frontierelor internaționale, unele schimbări radicale de regim politic, fiind construit totodată un cadru instituțional de securitate colectivă și de rezolvare a conflictelor. în ciuda vocației lor etico-politice universale, instituțiile internaționale postbelice, Societatea Națiunilor și Organizația Națiunilor Unite, au fost, în ultimă instanță, rezultatul voinței națiunilor învingătoare și au avut menirea de a perpetua dominația lor, adesea discreționară, asupra ordinii internaționale astfel create.

Chiar dacă a fost atipic, ultimul conflict global al secolului al XX-lea, războiul rece, a dus, ca și cele două conflagrații precedente, la redesenarea hărții Europei, la dezmembrarea unor state și la inventarea altora noi, precum și la dramatice comutări de regim politic. Reorganizarea structurală a sistemului internațional clin anii 1990-1992 nu a fost însă consacrată și legitimată la nivelul dreptului. Raporturile dintre state sunt încă reglementate de norme concepute pentru a rezolva crizele și a consfinți Iransformările petrecute în deceniul 1938-1948. La sfârșitul acelei perioade, roadele victoriei au fost împărțite între națiunile occidentale și statele comuniste, iar pacea a fost administrată în comun de către NATO și de către Pactul de la Varșovia.

Războiul rece, spre deosebire de celelalte două războaie ale secolului trecut, cu toate că a indus același tip de efecte postbelice (schimbări de regim politic, aranjări diferite ale frontierelor, apariții dc noi state, descompuneri de imperii), este singurul care nu s-a terminat printr-un sistem negociat de pace prin care învingătorii să-și impună voința. Aceasta este una din sursele caracterului ambiguu și incomplet al înfrângerii totalitarismului.

State învinse și societăți victorioase

Ca orice alt război, războiul rece are învingători și învinși. Desigur, se poate spune că popoarele din fosta Uniune Sovietică și din Europa centrală și orientală au repurtat o victorie în momentul în care regimul totalitar s-a prăbușit. Nu este însă mai puțin adevărat că statele totalitare - Uniunea Sovietică, România, Bulgaria, Polonia, Ungaria etc. - au fost înfrânte. Rușii, românii, polonezii, bulgarii ori albanezii au fost câștigați pentru democrație, dar Rusia, România, Polonia, Bulgaria sau Albania sunt, în calitate de subiecte de drept internațional, state ce supraviețuiesc unui război pe care l-au pierdut.

Așa cum s-a întâmplat după 1945, când una din părțile învingătoare, cea apuseană, a inclus în propria sa tabără o parte din învinși, în speță Germania și Italia, câștigătorii occidentali ai războiului rece au șters cu prioritate de pe lista statelor înfrânte Ungaria, Cehia și Polonia și le-au integrat în alianța atlantică înaintea altor națiuni posteomuniste. Celelalte state din regiune, în ciuda entuziasmului democratic și euro-atlantic al populațiilor unora dintre ele, au continuat atât să poarte, în grade diferite, stigmatul politic al înfrângerii, cât și, mai ales, să suporte urmările inevitabile ale pierderii oricărui război: disfuncțiuni economice, destrămarea țesutului social, deprecierea instituțiilor publice.

Cum poate o țară înfrântă să se alăture învingătorilor? Desigur, nu prin invocarea obsesivă a unei ordini internaționale concepută pentru a pune capăt unui alt război decât cel care tocmai a fost pierdut. Calea cea mai sigură - probabil nu și cea mai scurtă - prin care, în relațiile internaționale posterioare

războiului rece, învinsul poate ajunge să participe la victorie este una de natură etico-politică: el învață să aprecieze, reușește să înțeleagă și, în cele din urmă, să-și însușească bunurile sociale și simbolice pe baza cărora învingătorul și-a construit victoria. Dimpotrivă, drumul cel mai direct către izolarea în înfrângere și excludere din compania învingătorilor este cel „pragmatic", de ordin poiitico-diplomatic. Orice efort diplomatic și de imagine este inutil dacă nu se bizuie pe credința reală în principiile politice care ordonează noul sistem de relații internaționale.

„(Rc-)intrarca în Europa" a fost, fără îndoială, una din rarele teme în jurul cărora s-a putut organiza imediat un anumit consens în majoritatea societăților posteomuniste. Se părea, la începutul anilor '90, că totalitarismul nu fusese decât un soi de exil din care popoarele central- și est-europene se întorceau la locurile lor de baștină. în acea vreme, Europa reprezenta în ochii românilor-ca și pentru polonezi sau unguri, de altfel - mai puțin o piață comună cu regulile și constrângerile sale, cât un proiect politic și intelectual Cei Doisprezece de atunci erau priviți ca locuitori ai unui vast spațiu de libertate, democrație și prosperitate în care românii erau chemați să se instaleze în virtutea unor străvechi titluri istorice de apartenență culturală și istorică, pe nedrept anulate de comunism.

Declanșarea formalităților de asociere și apoi de pre-aderare a evidențiat însă că procesul de integrare a României în Uniunea Europeană nu este nici o opțiune culturală și nici un gest reparatoriu. Pentru că Europa unită nu reprezintă o libertate care poate fi transferată, o democrație în stare să călătorească ori o prosperitate la care toată lumea ar fi îndreptățită. înainte de orice altceva, Uniunea Europeană este o disciplină. O disciplină a activității economice, o disciplină a acțiunii sociale. O disciplină care se exprimă în limbajul extrem de formalizat al dreptului, al dreptului economic și social cit precădere. Integrarea europeană nu poate avea loc în absența respectării unor minime criterii dc convergență economică și socială.

în ultimă instanța, cusurul procesului de integrare europeană este că el aparține, fundamental, politicii interne și nu se pretează la inițiative diplomatice răsunătoare și la acte spectaculoase de

politică externă. Căci integrarea europeană nu se joacă la nivelul imaginilor, ci la cel al structurilor, nu este o problemă de credibilitate politică, ci o chestiune de consubstanțialitate socială și de compatibilitate economică. în plus, pentru a reuși, integrarea trebuie să fie un efort anonim și capilar, desfășurat în fața unor instanțe impersonale, un parcurs care nu este balizat de momente-cheie, de întâlniri la vârf și de discursuri marcate de patosul succesului.

La urma urmelor, integrarea nici măcar nu poate avea un singur autor, după cum nu comportă nici un sfârșit definitiv. Construcția europeană se prezintă ca un proces lent și defensiv care-și reface mereu traseul, permanent frământat de tensiuni și de eșecuri și, mai ales, caracterizat de un scepticism de factură strategică. Uniunea Europeană cere, așadar, o acțiune a societăților asupra lor însele. La nivelul politicii naționale, integrarea europeană, atunci când este luată în serios, poate răsturna guverne și ruina cariere politice.

De îndată ce toate aceste constrângeri au fost înțelese, a început să se manifeste, la nivelul clasei politice și al presei, un oarecare dezinteres politicos pentru austeritatea și caracterul excesiv de pragmatic al integrării europene. în plus, ideologia statului regresiv - sau, mai bine zis, părerea aproape unanimă, chiar dacă nu întotdeauna sinceră, a politicienilor și intelectualilor români cu privire la necesitatea retragerii statului din economie și din societate - este ea însăși o piedică evidentă în calea integrării. Nu trebuie uitat că Uniunea Europeană este imaginată și construită de democrația creștină și de social-democrație, familii politice care cred în ingineria socială și în posibilitatea politicii de a da formă, dacă nu chiar finalitate, societății și economiei. Liberalismul, mai ales în expresia sa vulgară, rudimentară și reducționistă care circulă în România, este prin natura sa incapabil să conducă un proces social de tipul celui cerut de integrarea europeană.

O alianță „cu față umană"

S-a întâmplat însă, la puțin timp după semnarea Acordului de asociere la Uniunea Europeană, ca NATO să decidă că restructurarea sa după războiul rece va fi însoțită și de posibilitatea primirii de noi membri. Această hotărâre a reprezentat, pentru principalii actori ai vieții publice românești, o șansă nesperată de a se lansa într-o direcție de politică externă ce se putea dovedi, pe termen scurt, un izvor generos de recompense simbolice.

Pentru că, între România și momentul aderării sale la NATO, nu se interpunea o birocrație impersonală, cum este cea de la Bruxelles. Aderarea la Organizația nord-atlantică s-a desfășurat ca un proces „cu față umană", în care a existat un număr finit de interlocutori ce puteau fi convinși, seduși, poate chiar amăgiți. Pe de altă parte, criteriile lărgirii Alianței spre Est au fost formulate într-un mod atât de general, încât verificarea îndeplinirii lor a ținut mai mult de credibilitate decât de contabilitate. Pe deasupra, aderarea la NATO nu a fost concepută ca un proces, ci ca un eveniment. în mai puțin de patru ani din clipa convocării lor, candidaților celor mai valoroși li s-a înmânat deja premiul, iar ceilalți au fost înscriși la următorul turneu.

Aderarea la NATO, spre deosebire de integrarea europeană, s-a prezentat deci ca o țintă politică capabilă să producă imagine și care s-a bizuit pe producția de imagini. Ea a răspuns, în primul rând, unei voințe de recunoaștere, dorinței de a fi luat în seamă pe care o nutresc atât națiunile, cât și politicienii. A fi membru în NATO trece astăzi, în lumea politică și în mediile de presă din România, ca și din întreaga Europă Centrală, drept o consacrare internațională, drept confirmarea explicită a unei vocații naturale pentru democrație și economie de piață.

Aderarea la NATO nu este socotită, decât în mod cu totul secundar, o chestiune de securitate. Statele candidate nu sunt și nici nu vor fi în viitorul previzibil amenințate de cineva. Singurul pericol care pare să le pândească este nu atât izolarea, cât ignorarea. Dacă n-ar fi fost primite în NATO, n-ar fi însemnat că au căzut victime unui nou sacrificiu istoric, ci doar ca ar fi fost

lăsate în umbra indiferenței, că ar fi fost trecute cu vederea. Pe scurt, NATO nu mai oferă astăzi protecție, ci notorietate.

Energia cheltuită de politicieni și ziariști a fost, pentru acest motiv, maximă. In fond, „intrarea în NATO" nu a cerut nici o încordare din partea societății. Aceasta a fost invitată să privească un spectacol în care singurii actori au fost responsabilii politici și militari. Izbânda lor a reprezentat nu numai triumful „culorilor naționale", dar și încununarea unor cariere individuale. Astfel, la sfârșitul secolului al XX-lea, politicienii români s-au arătat mai preocupați de dreptul statelor și de asocierea dintre state decât de drepturile cetățenilor din aceste state și de vitalitatea lor asociativă.

României postcomuniste îi este de altfel caracteristică graba cu care fosta clasă conducătoare a socialismului de stat convertită tactic la democrație și-a validat dominația asupra societății prin opțiuni dc strategie internațională. în 1990, Ion Iliescu era singurul conducător din Europa centrală și orientală care semna un tratat cu Uniunea Sovietică. Scopul era acela de ancora astfel un regim de socialism de stat reformat, din care orice trăsătură sultanistă a puterii fusese evacuată prin tiranicidul din decembrie 1989, de ceea ce i se părea a fi atunci o „a patra" internațională definită de *perestroika* și *glasnost'*. în 2002, același Ion Iliescu, la fel dc sigur ca și în 1990, își asocia regimul transformat în „democrație de stat" și lipsit de o reală opoziție politică, la unilaterala antiteroristă a Statelor Unite, semnând în profitul militarilor americani un acord de excepție de lajurisdicția Curții Penale Internaționale.

în 1999, asentimentul rezervat pe care autoritățile de la j București l-au dat intervenției NATO în Iugoslavia s-a arătat a fi unul de ordin strict protocolar și profund oportunist. România oficială s-a situat în final de partea NATO pentru că orientarea politicii externe românești trebuia să fie una pro-occidentală, pentru că „interesul național" cerea o supunere necondiționată față de comandamentul „integrării euro-atlantice". La nivel declarativ, purtătorii de cuvânt ai statului român își reîntăreau însă fidelitatea față de dreptul internațional, față de regulile bunei vecinătăți, față de dialog și de mijloacele diplomatice de.rezolvare

a conflictelor și față de alte principii ce animaseră deja politica externă românească între 1965 și 1989. în acest fel, România își dezvăluia, la vârf, profundele sale înclinații antioccidentale. S-ar fi cuvenit ca guvernul român să fie atunci în mod spontan de partea NATO nu pentru că așa îi dicta interesul său național, ci pentru că oamenii săi politici, ca și opinia publică, ar fi trebuit să se simtă revoltați și responsabili - și ar fi trebuit să o facă încă din 1991-1992 - în fața atrocităților comise în Kosovo de statul iugoslav asupra propriilor săi cetățeni.

în schimb, angajamentul necondiționat al responsabililor politicii externe românești față de inițiativa militară americană din Irak în anul 2003 și nesocotirea rezervelor formulate de cele mai multe state membre ale Uniunii Europene, ca și de toate societățile acestei Uniuni fără excepție, traduce un refuz caracteristic al politicii și o preferință pentru ideologie. Pare că politicienii români posteomuniști, foști tineri comuniști în anii '70 și '80, au încă nevoie de o îndrumare ideologică, de un centru internațional care să le indice cine le sunt prietenii și cine le sunt dușmanii. Avantajul pe care îl au Statele Unite asupra Uniunii Europene este evident în ochii conducătorilor de la București: politica externă a administrației Bush exprimă pentru aceștia triumful securității naționale și al rațiunii de stat asupra drepturilor civile. într-o asemenea perspectivă, Uniunea Europeană nu reprezintă nimic mai mult decât un auxiliar economic al integrării într-un spațiu occidental „euro-atlantic" indivizibil și ierarhic dispus în jurul Statelor Unite.

Un război de uzură

Integrarea europeană cere un altfel de curaj decât cel pe care l-a presupus aderarea la NATO și operațiunile din Kosovo, Afganistan sau Irak. în primul rând, curajul de a regândi statul, de a reașeza raporturile acestuia cu drepturile cetățenilor. Nu este vorba de a transporta pur și simplu statul într-o alianță care să-l consacre ca pe un partener semnificativ al scenei internaționale, ci de a-l reconstrui în numele unui viitor a cărui formă nu este

cunoscută decât prin analogie. Dacă aderarea la NATO participarea la o coaliție internațională restrânsă alături de Statei Unite ar putea fi definite ca o certificare a faptului că tranziți posteomunistă este dotată cu un sens istoric, integrarea în Uniunea Europeană ar fi mai ales un fel de instituționalizare nesiguranței în identitatea de tranziție a societăților interesate.

Izbânda sau eșecul integrării europene nu pot aparține ins decât societății românești în ansamblul ei. Prin durata, comple xitatea și caracterul său difuz, acest proces nu va avea artizani și nici nu va contribui la acumularea de beneficii simbolice. Nimeni nu-și va putea atribui meritul pentru rezultatul final, căci uni asemenea rezultat nu există. Există, în schimb, o multitudine del etape și de constrângeri, de sacrificii în ordinea suveranității sauj în planul structurilor economice, ale căror consecințe nu sunt] astăzi nici măcar întrevăzute.

Cultura comună a instituțiilor Europei unite este o cultură a confruntării și compromisului, nu una a înfruntării și excluderii, cele două trăsături ce par să domine cultura politică românească din epoca tranziției. într-un astfel de cadru instituțional nu se repurtează niciodată victorii fulgerătoare, ci trebuie duse războaie de uzură. Integrarea ar putea fi comparată, mai degrabă, cu o plictisitoare bătălie de tranșee, decât cu o luptă eroică între generali de armate. Integrarea nu este un proces la îndemâna unei clase politice care se mulțumește să reprezinte societatea fără să o guverneze.

Or, clasa politică românească se dovedește incapabilă să gândească postcomunismul în termenii unei alegeri de civilizație, făcută cu răbdare și minuție. într-adevăr, părăsirea comunismului nu a reprezentat abandonarea unui proiect de societate în favoarea unuia nou sau măcar diferit, menit să reîntemeieze corpul politic. Comunismul a fost pur și simplu demis ca produs economico-social al unei situații strategice perimate, caracterizate de declinul Uniunii Sovietice, și care se cuvenea înlocuită cu o altă conjunctură strategică, organizată de Statele Unite. Comunismul ar fi fost astfel fructul unei alianțe nefericite, impuse de constrângerea sovietică. Prin urmare, democrația nu ar fi și ea decât conținutul

ă dată fericite, cu Occidentul
itutionai al unei alianțe, de aceasta
ce nu se singularizează
D a p t, clasa politică românească - «
a s e m e n e a P ^ e v e d
adrele războiului rece. Exista
atâtea sisteme
j cutai*ZSLm* ,i angajamentele
chimbat cu un altul, s Tatta.Cn alte cuvinte, aernoera
t o n a l e de la . a l i a * a
„„ar putea reprezenta o alegerepatra ^ «ce, o
este consacrată de puterea care, in epuw chiar
apărase. Mai mult, democrația este o alegere bună sau
singura alegere posibilă tocmai pentru că Uniunea Sovietică a pierdut războiul rece. Ceea ce explică de ce membrii vechii nomenclaturi nu au resimțit, în România, ca de altfel nici în Bulgaria sau în Polonia, vreo dificultate practică sau teoretică în a-și asuma conducerea procesului de democratizare. Pentru acest tip de elite, un regim politic nu este, în ultimă instanță, decât o consecință internă a unei politici externe.

Al doilea război mondial s-a încheiat cu o capitulare necondiționată a totalitarismului nazist și cu o colonizare democratică societăților pe care acesta le guvernase. în schimb, comunismul nu a fost confruntat cu nici o cerere de capitulare necondiționată și nici nu a capitulat în fața propriilor cetățeni pentru a se retrage definitiv din istorie. Sfârșitul războiului rece a oferit totalitarismului comunist o pace necondiționată, adică o pace ale cărei condiții rămân nereglementate și față de care societățile posteomuniste nu sunt chemate să-și definească nici răspunderi și nici angajamente.

instituţional al unei alianţe, de această dată fericite, cu Occidentul atlantic.

în fapt, clasa politică românească - ce nu se singularizează în regiune dintr-un asemenea punct de vedere - gândeşte încă în cadrele războiului rece. Există astfel două tabere militare şi tot atâtea sisteme politice. Şi, din moment ce un regim a fost schimbat cu un altul, s-ar cuveni transferate şi angajamentele internaţionale de la o alianţă la alta. Cu alte cuvinte, democraţia nu ar putea reprezenta o alegere pertinentă decât în măsura în care este consacrată de puterea care, în epoca războiului rece, o apărase. Mai mult, democraţia este o alegere bună sau chiar singura alegere posibilă tocmai pentru că Uniunea Sovietică a pierdut războiul rece. Ceea ce explică de ce membrii vechii nomenclaturi nu au resimţit, în România, ca de altfel nici în Bulgaria sau în Polonia, vreo dificultate practică sau teoretică în a-şi asuma conducerea procesului de democratizare. Pentru acest tip de elite, un regim politic nu este, în ultimă instanţă, decât o consecinţă interna a unei politici externe.

Al doilea război mondial s-a încheiat cu o capitulare necondiţionată a totalitarismului nazist şi cu o colonizare democratică a societăţilor pe care acesta le guvernase. în schimb, comunismul nu a fost confruntat cu nici o cerere de capitulare necondiţionată şi nici nu a capitulat în faţa propriilor cetăţeni pentru a se retrage definitiv din istorie. Sfârşitul războiului rece a oferit totalitarismului comunist o pace necondiţionată, adică o pace ale cărei condiţii rămân nereglementate şi faţă de care societăţile posteomuniste nu sunt chemate să-şi definească nici răspunderi şi nici angajamente.

170, 191, 194, 215, 217, 255, 263, 277, 300, 307.
Touraine Alain, 33.
Transilvania, 174n, 263, 291.
Tudor Corneliu Vădim, 40-42.

Ţara Oltului, 20.
Ţara Românească, 263.
UDMR, 41, 189, 197, 200-202, 206,210,212, 274.
Ungaria, 86,89-90,155, 159,258, 300, 301,302.
Uniunea Europeană, 34,291,293, 303, 305, 306.
Uniunea Scriitorilor din RSR, 53.
Uniunea Sovietică, 50, 68, 300, 304, 306, 307.
Universitatea din Bucureşti, 284n, 286.
USD, 200, 201 n, 206, 208,210.

Văcăroiu Nicolae, 150, 179.
Vâitoianu Arthur, 174n.
Vâlcea, 268.
Valea Jiului, 59, 265, 266, 267, 268, 271.
Vasile Radu, 150.
Vechiul Regim, 59,138,142.
Veyne Paul, 103.
Viena, 291.
virtute, 7, 39, 69, 194.
voinţă generală, 171, 212, 232.
vot, 161, 167, 171, 193, 199,201, 202.

zestre guvernamentala, 173.

Weber Max, 251.

Yalta, 30.

CUPRINS

PREFAŢĂ LA A DOUA EDIŢIE 5

CUVÂNT ÎNAINTE LA PRIMA EDIŢIE (1999) 9

INTRODUCERE 17

Povara politicii sau ilegitimitatea democratică a democraţiei de tranziţie 19
Cercul virtuos al democratizării 20
Metoda indiferenţei etice 23
Reîntoarcerea politicului? 25
Post-nomenclatura 28
Complexul limbajului dublu 31
Cetăţeanul: un obiect politic neidentificat 33
Opinii şi opinie publică 35
Cultura locurilor comune 38
Discursul anti-antidemocratic 40

Capitolul I - COMUNISMUL CA ETICĂ A IRESPONSABILITĂŢII 43

Un monopol leneş 45
Totalitarismul ca monopol 46
Modelul hirschmanian 47

între abandon şi protest . . . 50
Concurenţii loiali ai comunismului . . . 53
Cultura unanimităţii . . . 55
Asentimentul prin cultură . . . 56
Nimeni nu trece neobservat . . . 58
Emigraţia morală . . . 61
De la mobilizare la includere . . . 64
Ideologia destinului colectiv . . . 67
Individualismul răsturnat . . . 68
Individualism şi naţionalism . . . 71
Individualism şi modernizare . . . 74
Individualismul dependent . . . 77
Servitutea involuntară? . . . 81
Puterea ea strategie anonimă . . . 82
O ascensiune politico-juridică . . . 84
Cum de a fost posibil? . . . 86
O alegere istorică? . . . 87
Participarea negociată . . . 91
Mitul nefericirii totalitare . . . 95
Cine a pierdut? . . . 96
A câştigat cineva? . . . 99
O putere pastorală . . . 103
Anticomunismul posteomunist . . . 107
Răspundere şi responsabilitate . . . 108
O convertire ratată . . . 110
Problema vinovăţiei . . . 112
Anticomunismul: ultima ideologie? . . . 115
Competenţa ilegitimă a anticomunismului . . . 118

Capitolul II - TRANZIŢIA SAU ECONOMIA POLITICĂ A NERĂBDĂRII . . . 123
Numai ceea ce este permanent se schimbă . . . 125
Parabola tunelului . . . 126
Trecutul care nu trece . . . 129
Echitatea în condiţiile libertăţii . . . 132
Solidaritatea ca răbdare organizată . . . 134
Puterea de hârtie . . . 137
Dreptul la impostură al statului de drept . . . 138
Guvernare şi politică . . . 141
Arta guvernării şi pozitivitatea juridică . . . 144
Inflaţia legislativă . . . 146
Dificila perpetuitate a statului . . . 149
Poporul împotriva societăţii . . . 153
Bipolarismul ideologic . . . 154
Scurta istorie a populismului românesc . . . 157
Cine sunt românii? . . . 161
Partidocraţia: de la Partid la partide . . . 167
Despre ignoranţa invincibilă în democraţie . . . 168
Democraţia partidelor . . . 170
Pactul constituţional . . . 174
Clientelism şi răspundere politică . . . 177
Partidele domnesc, dar nu guvernează . . . 181
Pe cine reprezintă partidele? . . . 184
Partidocraţie şi societate civilă . . . 187
Nereprezentativitatea proporţională . . . 193
Principiul alternanţei . . . 194
Practica coaliţiilor restrânse . . . 197
Efectul pervers al reprezentării proporţionale . . . 203
Scrutinul majoritar: o simulare . . . 205

Capitolul III - ABSENȚA SUBIECTULUI POLITIC . 213

Revoluția de recuperare 215
O revoluție imaginată 216
întoarcerea în Europa 219
Trecutul luminos 223
Monarhia republicană 225
O revoluție cu fața spre trecut 228

De **la populism la reacțiune** 231
Popor, populație, societate 232
Statul dublu 235
Societatea invizibilă 238

Statul nedrept 241
Un actor fără rol: clasa muncitoare 242
Cât de drept este statul de drept? 244
Prezumția de iresponsabilitate 248
Legea și echitatea 251
Delatorul și ethos-ul dependenței 255
Partidul, poporul și Securitatea sau despre o negociere care nu a avut loc 258

Corporatismul de tranziție 263
Cine poate mult, poate oare și mai puțin? 264
Imunitate și inechitate 269
Iresponsabilitatea corporată 271
„Monstruasa coaliție" 273

Ortodoxia, o morală a națiunii 277
Eșecul statolatriei 278
Legea românească 281
Etatizarea Ortodoxiei 285
Subsidiaritate, descentralizare, federalizare 289
Omul este mai bătrân decât statul 293

ÎNCHEIERE 297

Postcomunismul: o pace necondiționată 299
State învinse și societăți victorioase 300
O alianță „cu față umană" 303
Un război de uzură 305

ABREVIERI 309

BIBLIOGRAFIE 311

INDICE 337